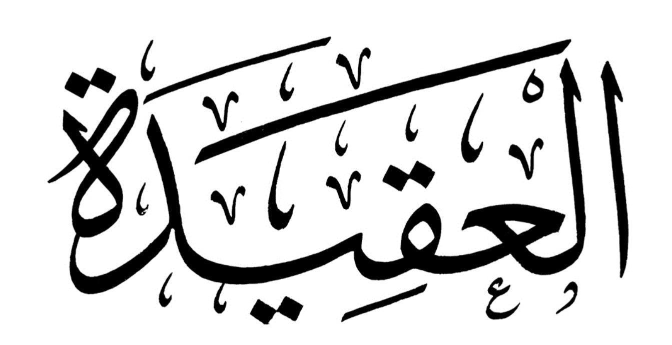


فصلية تعنى بمسائل العقيدة وعلم الكلام القديم والجديد

ذو القعدة الحرام ١٤٣٧هـ / ٢٠١٦م ـ العدد (١٠) ـ السنة الثالثة

تصدر عن

المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

يعنى بالاستراتيجية الدينية

النجف الأشرف

الموقع الالكتروني: www.iicss.iq

الإيميل: info@iicss.iq

islamic.css@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

- ❖ الموضوعية العلمية وعدم استخدام اللغة الجارحة.
- ❖ يتمّ تقييم البحوث من قبل لجان المجلة، وعلى الباحث إجراء التعديلات المطلوبة.
- ❖ يخضع تقديم وتأخير البحوث لظروف فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.
- ❖ المادة المنشورة تعتبر ملك المجلة، ولها الحق في إعادة نشرها وطبعها ضمن كتاب أو ترجمتها إلى لغة أخرى.
- ❖ يفضّل أن لا يزيد البحث عن أربعين صفحة.
- ❖ للمجلة الحق في حذف وتلخيص ما لا يتناسب مع أهدافها.
- ❖ يفضل إرسال البحوث مصفوفة على برنامج وورد.
- ❖ المواد المنشورة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
- ❖ إرسال نبذة عن السيرة الذاتية للباحث مع رقم الهاتف والايميل.
- ❖ الالتزام بالرأي المشهور عند علماء الشيعة.
- ❖ تمنح مكافئة تقديرية لكل باحث بعد طباعة بحثه.

الموقع الالكتروني للمركز
www.iicss.iq

البريد الالكتروني للمركز
Islamic.css@gmail.com

البريد الألكتروني للمجلة
aqeedah.m@gmail.com

محتويات العدد

ملف العـــــدد



بسم الله الرحمن الرحيم

افتتاحية العدد

في ظل عالم متغير ساعة بساعة تتوالى التحديات التي تواجه المسلمين كياناً عقدياً ومعرفياً، ولايمكن بأي حال من الأحوال غض الطرف عن حتمية المواجهة أو تهوين قيمتها وخططها التي تسرّبت الى أدق تفاصيل حياة الانسانية، فباتت على ابواب فاعلية الدين إيمانياً، بل تحاول الاحاطة بسبيل الدعوة الى الله تعالى وحرف مساراته، وتزييف طرائقه، واعلان الظلامية بديلا من نور الهداية، والتجهيل والموت بديلا من الوعي والحياة، من هنا ما فتىء المسلم في عالمنا اليوم مواجَهاً ومواجِهاً شاء أم أبى بكل ما يملك أمام سيل جامح من الحراك في التوظيف والإلغاء المبرمج في إعادة صناعة الأباطيل بزي (أشباه الحقائق) بالتمويه والتضليل، وصياغة التأريخ بألوان معمِّية كاذبة تماثل ألوان الصحيح من التأريخ بمرور الزمان والمكان، حتى عاد الإيمان بالدين ـ بحسب صناعة الظلاميين ـ التعدي على حرم الله وسفك الدماء وقتل الأبرياء وكل ماهو خارج عن أمر الله تعالى ونهيه، وسرى ذلك الى خلق صور مشوهة ممسوخة بمواصفات شيطانية للرموز الإلهية في الناس من سنن الانبياء والأوصياء قاد كلُّ ذلك من ادّعى العلم وهو في أسفل درك من الجهل، وادعى الإيمان وهو في لبّ ضلال الشيطان، وهذا وأشباهه صناعة لحرب قديمة تعاود تحديث براجمها كل وقت، وليس من طرق المواجهة لدينا سوى العلم والثبات على الحقائق وكشفها واعلانها، وكفى بها منهجاً وطريقاً.

في هذ العدد عقد من جواهر البحوث والدراسات بدؤها الغدير وما حوله في ترسيخ الحقائق ونقض الشبهات وردها في قمسه الرابع حيث تجليات البرهان والدليل بإطار عقدي ليس دونه إلا الأباطيل وليس سواه حق ودليل.

وفي بحثي الشريف المرتضى مفسراً والتعددية الدينية إطلالة فكرية في آفاق التراث والمعاصرة، فالسيد المرتضى ركن من أركان الفكر الامامي وقد حازت آراؤه التفسيرية ولاسيما العقدية منها أصالة الدفاع والمواجهة ضد كل الشبهات والإنحرافات الفكرية، في حين تناول بحث التعددية الدينية فهماً عصرياً للأديان ومحاولة في تشخيص أبعادها (الابستمولوجية والكلامية والاخلاقية) بمنهج أحال النظر في الآراء العصرية ومديات آثارها في قبول التعددية أو رفضها .

وفي ملف العدد الذي تخصص بالرضا من آل محمد (صلوات الله عليهم اجمعين) تناول ثلة من الأفكار العقدية في كلام الإمام (عليه السلام) في التوحيد والنبوة والإمامة فضلاً عن مبادئ الحوار الحضاري الإنساني في مناظراته (عليه السلام) مع أهل الاديان والملل والنحل والمذاهب، وجاء بحث الرحلة الأخيرة ليوثق حركة الإمام الرضا (عليه السلام) باتجاه بغداد قبل شهادته في طوس وهي رحلة مهمة على قصر مسافتها حيث أقدم السلطان العباسي المأمون على قتل الإمام (عليه السلام) بعد أكثر من محاولة ..

الحصيلة المعرفية لهذا العدد حلقة من حلقات المواجهة مع التحديات المعرفية، وتوكيد الحقائق النقدية في مختلف شؤونها الفكرية بعيون التراث والمعاصرة.

مدير التحرير



حديث الغدير
بين أدلة المثبتين وأوهام المبطلين

السيد هاشم الميلاني

الحلقة الرابعة

(شبهات وردود)

ذكرنا في الحلقة السابقة دلالة حديث الغدير وقسّمنا النص إلى ثلاثة أقسام: صدر الحديث ومتنه وذيله، قلنا: انّ كل فقرة بمفردها تدلّ على الإمامة والولاية، وفي هذه الحلقة نتطرّق إلى بعض الشبهات المثارة حول الدلالة، وإن أجبنا على بعضها في طيات الباحث السابق:

١ ـ دلالة حديث الغدير عند أهل السنّة:

اتفق أهل السنة على صرف دلالة الحديث عن معناه الحقيقي، والأقدمون منهم اكتفوا بروايته ضمن الفضائل من دون إعطاء أيّ تفسير وتبيين له، حتى أنّ البعض منهم كان يتحاشى ذلك صراحة، فهذا أحمد بن حنبل لما سُئل عن معنى حديث «من كنت مولاه» قال: لا تكلّم في هذا، دع الحديث كما جاء[1].

وإذا قسّمنا أهل السنة إلى محدّثين (حفّاظ وفقهاء) ومتكلّمين (معتزلة وأشاعرة وماتريديّة) ، لرأينا أنّ أقدم من تكلّم في مدلول الحديث ـ بحسب ما

اطلعت عليه ـ هو الشافعي (ت٢٠٤) حيث قال في معنى الحديث: «يعني بذلك ولاء الإسلام»[٢].

ثم يأتي بعده ابن قتيبة (ت٢٧٦) ويقول بعد كلام في تأويل مقولة أبي هريرة «قال خليلي وسمعت خليلي» يعني النبي صلى الله عليه وآله، حيث قسّم الخلّة إلى قسمين إحداهما ألطف من الأُخرى وأخصّ، والثانية عامة، وكان مراد أبي هريرة الخلّة العامة لا الخاصة، ثم قال بعد هذا: «والى مثل هذا يُذهب في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» يريد أنّ الولاية بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين المؤمنين ألطف من الولاية التي بين المؤمنين بعضهم مع بعض، فجعلها لعلي ولو لم يرد ذلك ما كان لعلي في هذا القول فضل، ولا كان في القول دليل على شيء، لأنّ المؤمنين بعضهم أولياء بعض، ولأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وليّ كلّ مسلم، ولا فرق بين وليّ ومولى »[٣] .

وإلى نفس المعنى يذهب الطحاوي (ت٣٢١) حيث يقول: «فإن قال قائل: فما معنى من كنت مولاه فعلي مولاه ؟ فقيل له: المولى ها هنا هو الولي، كما قال الله عز وجل: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض**﴾. وقد بيّن ذلك فيما روّينا، فمن كان لرسول الله صلى الله عليه وآله ولياً كان لعلي كذلك، وكذلك أصحابه بعضهم أولياء بعض»[٤] .

أما المتكلّمون فأقدم ما عثرت عليه ما نُسب إلى أبي الهذيل (ت٢٢٦ أو٢٣٥) حيث ذهب إلى أنّ معناه الموالاة في الدين[٥] ثم جاء بعده الجاحظ (ت٢٥٥) فذهب إلى أنّ سبب الحديث ما حدث بين علي عليه السلام وزيد حيث قال: إنّما ولائي لرسول الله صلى الله عليه وآله ولست لي بمولى، فلما سمع النبي صلى الله عليه وآله ذلك قال الحديث المذكور ثم قال الجاحظ:«فإنّما عنى مولى النعمة، وليس في هذا إخبارٌ عن فضل علي في الدين»[٦].

أما الأشعري (ت٣٢٤) فإنّه لم يصرّح بمدلول الحديث، ولكن ذهب إلى

نفي استدلال الشيعة به بحجّة أنّه يحتمل التأويل وله عدّة معاني، قال: «وإنّما يُستخرج ذلك باجتهاد على طريق التأويل المحتمل الذي لا يكون وجه أولى من غيره فيما يحتمله »(٧) .

ثم إنّ الباقلاني (ت٤٠٣) فصّل في الأمر، وقال: «فأما ما قصد به النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» فإنّه يحتمل أمرين، أحدهما: من كنت ناصره على دينه وحامياً منه بظاهري وباطني وسرّي وعلانيتي، فعليّ ناصره على هذا السبيل فتكون فائدة ذلك الإخبار عن أنّ باطن عليّ وظاهره في نصرة الدين والمؤمنين سواء، والقطع على سريرته وعلوّ رتبته، وليس يُعتقد ذلك في كل ناصر للمؤمنين بظاهره، لأنّه قد ينصر الناصر بظاهره طلب النفاق والسمعة وابتغاء الرفد ومتاع الدنيا، فإذا أخبر النبي صلى الله عليه وآله أنّ نصرة بعض المؤمنين في الدين والمسلمين كنصرته هو صلى الله عليه وآله قُطع على طهارة سريرته وسلامة باطنه، وهذه فضيلة عظيمة. ويُحتمل أيضاً أن يكون المراد بقوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» أي من كنت محبوباً عنده ووليّاً له على ظاهري وباطني، فعلي مولاه أي إنّ ولاءه ومحبته من ظاهره وباطنه واجب كما أنّ ولائي ومحبتي على هذا السبيل واجب، فيكون قد أوجب موالاته على ظاهره وباطنه، ولسنا نوالي كلّ من ظهر منه الإيمان على هذه السبيل، بل إنّما نواليهم في الظاهر دون الباطن»(٨).

أما القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) فذهب إلى نفس التأويل حيث قال: «إنّ في الخبر إبانة عن فضله ما لم يظهره لغيره، وهو القطع على أنّ باطنه كظاهره فيما يوجب الموالاة وأنّه لا يتغيّر على الدوام، وذلك لم يثبت لغيره ولا ثبت بسائر الأخبار» غير أنّه ذهب إلى أنّ هذه المنزلة أعظم وأشرف من الإمامة حيث قال: «وهذه منزلة عظيمة تفوق منزلة الإمامة، ويختصّ هو بها دون غيره »(٩).

إذاً تتلخّص الأقوال في مدلول الحديث في: ١ـ ولاء الإسلام ٢ـ ولاء النعمة

٣ ـ الموالاة في الدين ٤ ـ الموالاة ظاهراً وباطناً ٥ ـ النصرة والمحبة، وهي متداخلة ومترادفة كما ترى سوى ولاء النعمة الذي ذهب إليه الجاحظ. هذا عند المتقدّمين، أما المتأخّرون فلم نجد اختلافاً كثيراً فيما طرحوه سوى اختلاف الألفاظ، وإلاّ فالمحتوى واحد.

نقول في الجواب:

أولاً: ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) من أنّ الموالاة في اللغة وإن كانت مشتركة فقد غلب عرف الشرع في استعمالها بمعنى موالاة الدين والنصرة[١٠]،فقد ردّه السيد المرتضى (ت٤٣٦) قائلاً: «الوجه الذي ذكره مغالطة، لأنّ لفظة الموالاة غير لفظة مولى، والموالاة وإن كان أصلها في اللّغة المتابعة، فإنّ العرف قد خصّصها بموالاة الدين ومتابعة النصرة فيه، ولفظة مولى خارجة عن هذا الباب، وكلامنا إنّما هو في لفظة مولى لا في الموالاة، والنبي صلى الله عليه وآله لم يقل: من كان يواليني فليوال علياً، بل قال: من كنت مولاه فعليّ مولاه »[١١].

وأضاف: «إذا قلت أنّ لفظة مولى تفيد الموالاة في الدين التي يحصل بين المؤمنين، فهلاّ أطلقت على الوالد أنّه مولى ولده، والمستأجر أنّه مولى أجيره، إذا كان الجميع مؤمنين وذهبت في اللفظة إلى معنى الموالاة ؟! »[١٢].

ثانياً: ادعاء لزوم موالاة علي ظاهراً وباطناً، واختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة التي هي أشرف من الإمامة ـ على حدّ تعبير القاضي عبد الجبار ـ، وأولويّته بالمحبّة والنصرة دائماً، كلّ هذا يقتضي تفضيل علي عليه السلام على جميع الصحابة، لأنّ النبي صلى الله عليه وآله خصّه في آخر حياته بما لم يخصّ أحداً من الصحابة، فهو إذاً أفضل من الجميع باعتراف علماء أهل السنة، ولله الحمد والمنّة.

ثالثاً: قال العلاّمة المجلسي (ت١١١١): «على تقدير أن يراد به المحب والناصر، أيضاً يدلّ على إمامته عليه السلام عند ذوي العقول المستقيمة والفطرة القويمة

بقرائن الحال، فإنّا لو فرضنا أنّ أحداً من الملوك جمع عند قرب وفاته جميع عسكره، وأخذ بيد رجل هو أقرب أقاربه وأخصّ الخلق به وقال: من كنت محبه وناصره فهذا محبّه وناصره، ثمّ دعا لمن نصره ووالاه، ولعن من خذله ولم يواله، ثم لم يقل هذا لأحد غيره ولم يعيّن لخلافته رجلاً سواه، فهل يفهم أحد من رعيّته ومن حضر ذلك المجلس إلاّ أنّه يريد بذلك استخلافه وتطميع الناس في نصره ومحبته وحث الناس على إطاعته، وقبول أمره ونصرته على عدوّه ؟ وبوجه آخر نقول: ظاهر قوله: «من كنت ناصره فعلي ناصره» يتمشّى منه النصرة لكل أحد كما كان يتأتّى من النبي صلى الله عليه وآله ولا يكون ذلك إلاّ بالرئاسة العامة، إذ لا يخفى على منصف أنّه لا يحسن من أمير قوي الأركان كثير الأعوان أن يقول في شأن بعض آحاد الرعايا: من كنت ناصره فهذا ناصره، فأمّا إذا استخلفه وأمّره على الناس فهذا في غاية الحسن، لأنّه جعله بحيث يمكن أن يكون ناصر من نصره »[13].

رابعاً: نقول لمن حمل (المولى) على المحبة هل تريد اسم الفاعل أو اسم المفعول، فإذا كان الأول صار الحديث هكذا: «من كنت محبّه فعلي محبّه» وهذا يعني إيجاب وإلزام عليّ عليه السلام بأن يحبّ جميع من أحبهم الرسول صلى الله عليه وآله ، وهذا لم يقل به أحد لا من الشيعة ولا من السنة، أما إذا كان المراد اسم المفعول أي المحبوب ـ وهو ما ذهب إليه أهل السنة ـ بمعنى أنّ من كنت محبوبه فعليّ محبوبه ففيه أنّه لم يذكر أحد من أهل اللغة مجيء المولى بمعنى المحبوب، فوقعوا في الفخّ الذي نصبوه لنا.

خامساً: نفس الكلام يأتي في إرادة النصرة، حيث أنّها إما باسم الفاعل أو اسم المفعول، فإذا كانت بمعنى اسم الفاعل أي الناصر، كان الحديث هكذا: «من كنت ناصره فعلي ناصره» ومفاد هذا هو الإمامة بعينها، إذ إنّ الذي يتولّى نصرة المؤمنين مادياً وثقافياً وسياسياً لا يكون إلاّ إماماً وحاكماً، فكما أنّ النبي صلى الله عليه وآله ناصر للمؤمنين ومتولي عليهم فكذلك علي عليه السلام. أما إذا كان بمعنى اسم المفعول أي المنصور يكون الحديث هكذا: «من كنت منصوراً من قِبَله فعلي منصور من

قِبَله» وفيه أنّ المولى لم يرد بمعنى المنصور في اللغة، وثانياً إنّ الكثير لم ينصروا علياً وتركوه لستة أشهر حبيس داره، مضافاً إلى أنّهم لو جعلوا نصرة عليّ كنصرة النبي صلى الله عليه وآله ، لزم أن يكون حربه كحربه أيضاً، ومن حارب النبي صلى الله عليه وآله لاشك في كفره، فكذلك من حارب علياً عليه السلام ، فإذا التزم أهل السنة بهذا، فمرحباً بالوفاق.

قال العلامة الأميني رحمه الله: على فرض إرادة هذين المعنيين: المحبّ والناصر، لا يخلو إمّا أن يُراد بالكلام حثّ الناس على محبّته ونصرته بما أنّه من المؤمنين به والذابّين عنه، أو أمْرُه عليه السلام بمحبّتهم ونصرتهم، وعلى كلٍّ فالجملة إمّا إخباريّة أو إنشائيّة.

فالاحتمال الأوّل: وهو الإخبار بوجوب حبِّه على المؤمنين فممّا لا طائل تحته، وليس بأمر مجهول عندهم لم يسبقه التبليغ حتى يؤمر به في تلك الساعة ويناط التواني عنه بعدم تبليغ شيء من الرسالة كما في نصّ الذكر الحكيم، فيحبس له الجماهير، ويعقد له ذلك المنتدى الرهيب، في موقف حرج لا قرار به، ثم يكمّل به الدين، وتتمّ به النعمة، ويرضى الربّ، كأنّه قد أتى بشيء جديد، وشرّع ما لم يكن وما لا يعلمه المسلمون، ثم يهنِّئه من هنّأه بأصبحت مولاي ومولى كلِّ مؤمن ومؤمنة، مؤذناً بحدوث أمر عظيم فيه لم يعلمه القائل قبل ذلك الحين، كيف ؟ وهم يتلون في آناء الليل وأطراف النهار قوله سبحانه: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْض**﴾(١٤) ، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**﴾(١٥)، مشعراً بلزوم التوادد بينهم كما يكون بين الأخوين، نُجلّ نبيّنا الأعظم عن تبليغ تافه مثله، ونُقدّس إلهنا الحكيم عن عبث يشبهه.

والثاني: وهو إنشاء وجوب حبّه ونصرته بقوله ذلك، وهو لا يقلُّ عن المحتمل الأوّل، فإنّه لم يكن هناك أمرٌ لم يُنشأ وحكمٌ لم يُشرّع حتى يحتاج إلى بيانه الإنشائي كما عرفت، على أنَّ حقّ المقام على هذين الوجهين أن يقول صلى الله عليه وآله: من كان

مولاي فهو مولى عليٍّ أي محبّه وناصره فهذان الاحتمالان خارجان عن مفاد اللفظ.

على أنَّ وجوب المحبّة والمناصرة على هذين الوجهين غير مختصّ بأمير المؤمنين عليه السلام وإنَّما هو شرع سواء بين المسلمين أجمع، فما وجه تخصيصه به والاهتمام بأمره ؟ وإن أُريد محبّة أو نصرة مخصوصة له تربو على درجة الرعيّة كوجوب المتابعة، وامتثال الأوامر، والتسليم له، فهو معنى الحجّية والإمامة، لاسيّما بعد مقارنتها بما هو مثلها في النبي صلى الله عليه وآله بقوله: «من كنت مولاه»، والتفكيك بينهما في سياق واحد إبطال للكلام.

والثالث: وهو إخباره بوجوب حبّهم أو نصرتهم عليه، فكان الواجب ـ عندئذ ـ إخباره صلى الله عليه وآله عليّاً والتأكيد عليه بذلك، لا إلقاء القول به على السامعين، وكذلك إنشاء الوجوب عليه وهو المحتمل الرابع، فكان صلى الله عليه وآله في غنىً عن ذلك الاهتمام وإلقاء الخطبة واستسماع الناس والمناشدة في التبليغ، إلاّ أن يريد جلب عواطف الملأ وتشديد حبّهم له عليه السلام إذا علموا أنّه محبّهم أو ناصرهم ليتّبعوه، ولا يُخالفوا له أمراً، ولا يردّوا له قولاً.

وبتصديره صلى الله عليه وآله الكلام بقوله: «من كنت مولاه» نعلم أنّه على هذا التقدير لا يُريد من المحبّة أو النصرة إلاّ ما هو على الحدّ الذي فيه صلى الله عليه وآله منهما، فإنّ حبّه ونصرته لأُمّته ليس كمثلهما في أفراد المؤمنين، وإنَّما هو صلى الله عليه وآله يحبّ أُمّته فينصرهم، بما أنّه زعيم دينهم ودنياهم، ومالك أمرهم وكالىء حوزتهم، وحافظ كيانهم، وأولى بهم من أنفسهم، فإنّه لو لم يفعل بهم ذلك لأجفلتهم الذئاب العادية، وانتاشتهم الوحوش الكواسر، ومُدّت إليهم الأيدي في كلِّ صوب وحدب، فمن غارات تُشنّ، وأموال تُباح، ونفوس تُزهَق، وحُرمات تُهتَك، فينتقض غرض المولى من بثّ الدعوة، وبسط أديم الدين، ورفع كلمة الله العليا، بتفرّق هاتيك الجماعة، فمن كان في المحبّة والنصرة على هذا الحدّ فهو خليفة الله في أرضه وخليفة رسوله، والمعنى على هذا الفرض لا يحتمل غير ما قلناه»[١٦].

سادساً: الحمل على الموالاة ظاهراً وباطناً لم يرد في اللغة وغير مستعمل فيها، وإن قيل: يُحمل على ذلك لأنّه أثبت الموالاة له كما أثبتها لنفسه، يقال: إنّما وجبت الموالاة للنبي صلى الله عليه وآله ظاهراً وباطناً من حيث كان نبياً، وإذا كانت النبوة مرتفعة عنه لم تجب الموالاة له باطناً، فإذا أردتم اثبات نفس المعنى لعلي عليه السلام فلزم أن يكون إماماً إذ لا نبي بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ، وهذا مفاد حديث المنزلة أي: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي بعدي »، فمرحباً بالوفاق .

٢ ـ قرينة ذيل الحديث: «**اللهم وال من والاه ...**» :

لأهل السنة محاولة أُخرى لصرف حديث الغدير عن مدلوله الحقيقي، وهي حمل (مولى) على ذيل الحديث، ليكون المعنى النصرة والمحبة كما هو الحال في ذيل الحديث.

قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥): «يدلّ على أنّ هذا (أي موالاة الظاهر والباطن) هو المراد، قوله صلى الله عليه وآله: «اللّهُمَّ وال من والاه» ولو لم يكن المراد بما تقدّم ما ذكرناه، لم يكن هذا القول لائقاً به»(١٧).

أما الفخر الرازي (ت٦٠٦) فقد ذهب إلى شيء من التفصيل حيث قال: «إن سلّمنا أنّ تقديم تلك المقدّمة يقتضي أن يكون المراد بالمولى الأولى، ولكن للحديث مؤخّرة وهي قوله عليه السلام: «اللّهُمَّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» وهذه المؤخّرة تقتضي أن يكون المراد من المولى الناصر، وإنّما قلنا ذلك لأنّ من ألزم غيره شيئاً بلفظ مشترك بين ذلك الشيء وبين غيره، ثم حثّ على التزام أحد معاني تلك اللفظة، فإنّه يتبادر إلى الأفهام أنّه إنّما حثّ بالكلام المشترك على المعنى الذي صرّح به آخراً، ألا ترى أنّ الإنسان إذا قال لغيره: صلّ عند الشفق، اللّهُمَّ (..) من يصلي عند الشفق الأحمر يحمل الشفق المأمور به

على الشفق الأحمر، وإذا ثبت ذلك فقوله: «اللّٰهُمَّ وال من والاه» حثّ منه على التزام ما ذكره من لفظة المولى، فعلمنا أنّه أراد بها الموالاة التي هي ضد العداوة، وأيّ شيء يقولون في هذه المؤخّرة نقوله في تلك المقدّمة »[١٨].

وكذلك عبد العزيز الدهلوي (ت١٢٣٩) حيث قال: «إنّ ذيل الحديث يدلّ صريحاً على أنّ معنى المولى المحبة، وهو قوله: «اللّٰهُمَّ وال من والاه ...» ولو كان كما يقولون لقال: «اللّٰهُمَّ وال من كان تحت تصرّفه وعاد من لم يكن كذلك» فغرض النبي صلى الله عليه وآله إيجاب محبته والتحذير عن عداوته ... »[١٩].

ومن الطريف ما ذهب إليه حسام الدين السهار نبوري (كان حياً عام ١١٠٦) في مرافض الروافض حيث زعم أنّ مقدمة الحديث كما تكون قرينة على إرادة الأولى، فذيله يكون قرينة على إرادة معنى الناصر والمحبوب، فتتعارض القرينتان وتسقط، ويرجع عند التعارض إلى أقوى القرينتين وهي معنى الناصر والمحبوب بدليل أنّ الخطبة تتعلّق في الحثّ على حبّهم[٢٠] .

نقول في الجواب:

أولاً: قال السيد المرتضى في ردّ القاضي عبد الجبار: «فأمّا استدلاله على ما ادّعاه بقوله صلى الله عليه وآله: «اللّٰهُمَّ وال من والاه» فغير واجب أن يكون ما تقدّم لفظة (مولى) محمولاً على معنى الموالاة لأجل أنّ آخر الخبر تضمّنها، لأنّه لو صرّح بما ذهبنا إليه حتى يقول: من كنت أولى به من نفسه فعليّ أولى به من نفسه، أو من كانت طاعتي عليه مفترضة فطاعة عليّ عليه مفترضة «اللّٰهُمَّ وال من والاه» لكان كلاماً صحيحاً يليق بعضه ببعض، ولسنا نعلم من أين ظن أنّ المراد بالكلام الأوّل لو كان إيجاب فرض الطاعة لم يلق بما تأخّر عنه، فإنّه من الظن البعيد »[٢١].

ثانياً: دلالة هذا الدعاء على مدعانا ـ المولى بمعنى الأولى ـ أولى من دلالته

على مدعاكم ـ المولى بمعنى النصرة والمحبة ـ لأنّه لا يقع إلاّ بحق إمام مفترض الطاعة، قال الطبري الإمامي (ق٥) (قدس سره): «ثم دعا له ولإخوانه ودعا على أعدائه والخاذلين له ... وهذا دعاء لا يقع إلاّ لإمام مفترض الطاعة »[٢٢] .

ثالثاً: قال الحمصي الرازي (ق٧): قوله: «اللّهُمَّ وال من والاه» مبالغة في ترتيب القوم في طاعته، وحثّهم عليها والنزول تحت حكمه وأمره ونهيه بالدعاء لهم، وهذا لا يُعدّ مؤخّرة مقابلة لتلك المقدّمة حتى يقال ليس حمل قوله: «فعلي مولاه» على معنى المقدمة أولى من حمله على معنى المؤخّرة، ألا ترى أنّه لو صرّح بأن يقول: من كانت طاعتي عليه مفترضة فطاعة علي مفترضة عليه، ثم قال: «اللّهُمَّ وال من والاه» لكان كلاماً صحيحاً لائقاً بعضه لبعض، ولا فرق في هذا الغرض وهو المبالغة في حثّهم على طاعته وترغيبهم فيها بين هذا الدعاء وبين أن يدعو لهم بطول العمر وكثرة المال والولد وحصول المقاصد عاجلاً ورفعة الدرجات آجلاً، ولعلّه إنّما دعا لهم بهذا الدعاء مراعاة لتجنيس اللفظ، لأنّ من عادة الفصحاء التجنيس في اللفظ وإن لم يتجانس المعنى، ونظيره ما يُروى عنه عليه السلام: «إنّي لا أُحبّ العقوق، من شاء أن يعق عن ولده فليفعل »، ولا مجانسة بين معنى العقوق ومعنى يعق عن ولده. هذا على تسليم القول بأنّ معنى الدعاء مخالف لما نقوله في معنى مضمون الخبر، وليس الأمر كذلك، بل المعنيان متوافقان، وبيانه أنّه عليه السلام بتقرير فرض طاعته، والنزول تحت حكمه، مرغّب في المعنى في محبته ونصرته حاثّ عليهما، لأنّ من تجب طاعته تجب محبته ونصرته، فالمؤخّرة تقتضي تفخيم شأن أمير المؤمنين عليه السلام في لزوم المحبة والنصرة له، واعتراف بأنّ له من المزيّة في المحبة والنصرة ما ليس لغيره، ولاشكّ في أنّ هذه المزيّة ثابتة للإمام، فأيّ مخالفة بين المقدّمة والمؤخّرة حتى يقال حمله على المقدّمة أولى من حمله على المؤخّرة »[٢٣].

رابعاً: قال السيد دلدار علي (ت١٢٣٥) في مقام الرد على الفخر الرازي:

«أقول: فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام، الأوّل: إنّ قوله عليه السلام: «وال من والاه» لو اقتضى إرادة معنى المحبّة من «من كنت مولاه» اقتضى قوله عليه السلام: «وانصر من نصره» إرادة معنى النصرة، وحيث ثبت أنّ إرادة المعنيين من المشترك في إطلاق واحد ممتنعة تعارض المعنيان، وإذا تعارضا تساقطا، فبقي إرادة معنى الأولى من المولى بلا معارض. والثاني: إنّ قوله عليه السلام: «اللّهُمَّ وال من والاه» خطاب مع الحق بعد الفراغ عن الخطاب للخلق بقوله: «من كنت مولاه ...» فلا يعارض القرينة على إرادة معنى الأولوية التي هي أيضاً خطاب مع الخلق ... »[٢٤] .

خامساً: قال السيد الشوشتري: «مؤخّر الخبر جملة دعائية مستأنفة ليس ارتباطه بوسط الحديث كارتباط المقدّمة به، فإشعاره بذلك لا يعارض إشعار المقدّمة بخلافه كما لا يخفى»[٢٥].

سادساً: يرد على المثال الذي ذكره الرازي في مسألة الصلاة عند الشفق ما قيل من أنّه: «إنّما وجب في الصورة التي ذكرتها حمل ما ذكره من الشفق مطلقاً في الأوّل على ما صرّح به وذكره مفسّراً في الثاني من الشفق الأحمر من ..[٢٦] في قوله: صلّوا عند الشفق ما يمكن حمل لفظ الشفق عليه وصرفه إليه، فلزم بحكم ضرورة الحال أن يحمل ما ذكره أخيراً بياناً لما ذكره أولاً، ويُحمل الشفق الذي ذكره أوّلاً على أنّ المراد به الشفق الأحمر الذي ذكره أخيراً، وهذا لا يشبه الخبر، لأنّ فيه مقدّمة مفسّرة غير محتملة موجبة لحمل ما ذكره عليه السلام بعدها من القول المحتمل لمعناها ولغيره على معناها على ما بيّناه، وإنّما الذي يشبهه أن يقول قائل لجماعة: ألستم تعرفون الشفق الذي هو حمرة تظهر في الأفق الغربي بعد غيبوبة الشمس، فإذا قالوا: بلى، قال: فصلّوا عند ظهور الشفق، ثم يقول: اللّهُمَّ اغفر وارحم من يصلّي عند الشفق الذي هو البياض ليثبت في الكلام المقدّمة والمؤخّرة. ومعلوم أنّه لا يجوز أن يريد بالشفق الذي أرسله وأطلقــه إلاّ الذي قرّرهم على معرفتــه، وأنّه

لا يبتدر إلى الخواطر إلاّ ذلك، وإنّه إنّما قال: اللّهُمَّ ارحم من يصلّي عند الشفق الذي هو البياض تنبيهاً على أنّه إن فاتت فضيلة الصلاة عند الحمرة فينبغي أن يصلّي عند البياض، وأنّ من يؤخّر الصلاة إلى حين ظهور البياض جدير بأن يستغفر ويرحم له.

فإن أعاد السؤال الذي ذكره قبل هذا، وهو أنّه إنّما أوجب حمل الشفق الذي ذكر مطلقاً على معنى الشفق الذي قرّرهم على معرفته من حيث أنّه لو أراد معنى آخر لضاع تقديم تلك المقدّمة من تقريرهم على معرفة ذلك الشفق، وللغى ذلك التقرير ولم يثبت له فائدة، وليس كذلك الخبر، لأنّه وإن عنى عليه السلام بقوله: «فعليّ مولاه» المعنى الذي ذكره في المؤخّرة من الدعاء، لما ضاع تقديم المقدّمة وثبت في المقدّمة فائدة أعدنا الصورة التي ذكرناها في جواب مثل هذا السؤال من قبل، وألحقنا به مؤخّرة لتكون مطابقة لما نتكلّم فيه ويتمّ بها مقصودنا في الجواب، وتلك الصورة هي أن نقول: إذا قال القائل: ألستم تعرفون صديقي زيداً الذي اشتريت منه عبدي مباركاً ؟ فإذا قالوا: بلى، قال: فاشهدوا أنّي قد وهبت له عبدي، ثم قال: اللّهُمَّ ارحم صديقي زيداً وأنقذه من النار كما أنقذ عبدي سالماً من الغرق والهلاك، ومعلوم أنّ أحداً لا يحمل قوله (عبدي) المتوسّط بين تلك المقدّمة وهذه المؤخّرة إلاّ على العبد الذي قرّرهم على معرفته في المقدّمة دون الذي ذكره في المؤخّرة، وإن كان لو أراد غير ذلك لثبت لتلك المقدّمة ولذلك التقرير فائدة، وهي تعريف زيد الذي يهب له العبد، ويفهم تلك الجملة من كلامه أنّه إنّما وهب له مباركاً، وإنّما دعا له بسبب إنقاذه عبده سالماً من الغرق »[٢٧].

٣ ـ دلالة لفظ «أولى» :

قالوا في مقام الردّ على الشيعة في استدلالهم مجيء مولى بمعنى أولى، أنّنا لو سلّمنا ذلك ولكن من أين أنّه بمعنى أولى بالتصرّف، بل يكون بمعنى أولى

بالاختصاص والقرب أو أمر من الأمور، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ**﴾ وكما تقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا، ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا(٢٨).

نقول في الجواب:

أولاً: نحن لا نقول أنّ معنى أولى دائماً هو أولى بالتصرّف، بل هذه اللفظة تأخذ معناها من خلال سياق الكلام والقرائن المتصلة والمنفصلة، وهذه القرائن وسياق الكلام دلّ على إرادة الأولى بالتصرّف من حديث الغدير كما مرّ .

ثانياً: إنّ التقييد بقوله ﷺ: «من أنفسهم» قد دلّ على أنّ المراد من الأولى هو الأولى بالتصرّف دون الأولويّة في أمر من الأُمور، وذلك لأنّه لا معنى للأولوية من الناس بنفس الناس إلاّ الأولويّة في التصرف، نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتمّ معارضته واستشهاده بقوله تعالى: (**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ**)فإنّه لو كان نظم الآية مثلاً: إنّ أولى الناس بإبراهيم من نفسه، لكان المراد الأولى بالتصرف(٢٩) .

ثالثاً: إنّ الأولى في الآية أُضيفت إلى نفس إبراهيم عليه السلام ممّا يكون قرينة على عدم إرادة الأولى بالتصرّف، أمّا في حديث الغدير فقد وردت بالقياس إلى الناس، وهذا لا ضير فيه.

رابعاً: ما ذكره ابن ميثم (ت٦٩٩) في ردّ هذه الشبهة حيث يمكن حمل الأولى فيها على الأولى بالتصرف، قال: «إنّ الذين اتبعوا إبراهيم أولى بالتصرّف في خدمته وأحواله من الكفّار الذين لم يتبعوه، وكذلك الرعية للسلطان والتلامذة للأستاذ، وهذا هو المتبادر إلى الأفهام، والتبادر إلى الذهن دليل الحقيقة »(٣٠) .

٤ ـ حديث التهنئة :

قالوا: إنّ حديث تهنئة عمر لأمير المؤمنين عليه السلام يوم الغدير يدلّ على معنى النصرة والمحبة، قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥): «وقول عمر: أصبحت مولاي

ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة، يدلّ على أنّ هذا (أي النصرة في الدين) هو المراد، لأنّه ما أراد إلاّ هذا الوجه »(٣١) .

نقول في الجواب: إنّ المولى هنا جاءت بنفس المعنى التي وردت في الحديث، إذ التهنئة جاءت عقيب الحديث، ولا يُعقل أن يتحدّث النبي ﷺ عن شيء، ثم تأتي التهنئة لشيء آخر، والخلاصة أنّ من حمل الحديث على معنى الإمامة، جعل التهنئة من الأدلّة على ذلك حيث أنّ غير الإمامة لا يقتضي التهنئة بتلك الألفاظ، أمّا أهل السنة الذين ذهبوا إلى خلاف ذلك، فمن الطبيعي أن يجعلوا التهنئة بما يوافق معتقدهم.

٥ ـ الردّ على الخوارج والنواصب :

قالوا: إنّ سبب حديث الغدير هو علم النبي ﷺ بما سيحدث من تكفير الخوارج لعلي عليه السلام ، فقال ذلك ردّاً عليهم، قال الباقلاني (ت٤٠٣): «يُحتمل أن يكون بلغه ﷺ قدح قادح فيه، أو ثلب ثالب، أو أُخبر أنّ قوماً من أهل النفاق والشراة سيطعنون عليه ويزعمون أنّه فارق الدين، وحكّم في أمر الله تعالى الآدميين، ويسقطون بذلك ولايته، ويزيلون ولاءه، فقال ذلك فيه لينفي ذلك عنه في وقته وبعده، لأنّ الله تعالى لو علم أنّ علياً سيفارق الدين بالتحكيم أو غيره على ما قُرف به، لم يأمر نبيّه أن يأمر الناس باعتقاد ولايته ومحبته على ظاهره وباطنه، والقطع على طهارته، وهو يعلم أنّه يختم عمله بمفارقة الدين، لأنّ من هذه سبيله في معلوم الله تعالى، فإنّه لم يكن قط وليّاً لله ولا ممّن يستحق الولاية والمحبّة، وفي أمر رسول الله ﷺ بموالاة عليّ على ظاهره وباطنه دليل على سقوط ما قرفه أهل النفاق والضلال »(٣٢).

نقول في الجواب:

أوّلاً: إنّ مدار هذا الاستدلال على ما فسّروه من عندهم ـ وبغير دليل من



أهل اللغة ـ أنّ معنى المولى هو موالاة الظاهر والباطن، وقد ناقشنا هذه الشبهة فيما سبق من أنّ أهل اللغة لم يوردوا هذا المعنى ضمن معاني المولى، ولو صحّ إطلاق المعاني بحسب الأهواء والميول خارج إطار اللغة، ما كان مجال لردّ أحد على أحد، وما تمكّن أهل الحق من الردّ على أهل الباطل من سائر الفرق والديانات .

قال الشيخ الطوسي: «إنّه لا يجوز حمل اللفظة على ما لا يحتمله في اللّغة، ولاعُدّ في أقسام مولى بوجه من الوجوه، ولا عرفه أهل اللغة ؛ لأنّهم سمّوا كلّ من تولّى نصرة غيره بأنّه مولاه من غير اعتبار الباطن، والمؤمنون يوالي بعضهم بعضاً على هذا الوجه، فما قالوه غير معروف »(٣٣) .

ثانياً: صدّر المعترض كلامه بلفظة: «يُحتمل» وهذا كاف في الرد عليه، إذ لم يستيقن بدليله وأورده مورد الاحتمالات، وهذا لا يكون حجة في مقام المناظرة أيضاً، إذ بإمكان الخصم إيراد احتمالات كثيرة أُخر تدعم موقفه .

ثالثاً: الأحاديث الدالّة على طهارة علي عليه السلام ومحبته لله وللرسول ومحبة الله والرسول إيّاه، وأنّ حبه علامة الإيمان وبغضه علامة النفاق، وأنّ منزلته منزلة الرسول صلى الله عليه وآله عدا النبوّة، كما هو مثبت في حديث الراية والمباهلة والمنزلة والثقلين وغيرها من المتواترات، قد سبقت حديث الغدير وكانت على رؤوس الأشهاد ولم تخف على أحد .

رابعاً: سبق وأن نبّه رسول الله صلى الله عليه وآله على خطر الناكثين والقاسطين والمارقين وأنّ علياً عليه السلام سيقاتلهم(٣٤)،وقوله صلى الله عليه وآله في الخوارج: «يمرقون من الإسلام مروق السهم من الرمية، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون إلى الأوثان، لئن أدركتهم لأقتلنّهم قتل عاد»(٣٥). وفي رواية: «هم شرّ الخلق والخليقة»(٣٦). فأيّ قيمة تبقى إذاً لآرائهم في المسلمين عموماً وفي عليّ عليه السلام خصوصاً حتى يجمع الرسول صلى الله عليه وآله الناس بتلك الحالة والهيئة ليندّد بهم نصرةً لعليّ عليه السلام وقد سبق منه ما يكفي لذلك.

خامساً: إنّ ما نذهب إليه من إرادة الإمامة والأولويّة بالتصرّف من حديث الغدير، يحقّق لنا جميع هذه الأغراض، إذ إنّ الإمام لابدّ من أن يكون طاهراً: ظاهراً وباطناً، وتجب موالاته ظاهراً وباطناً، ولا يجوز الخروج عليه وسبه وشتمه وتكفيره، فهذا كلّه داخل تحت معنى الإمامة.

سادساً: «إنّه لو كانت هذه الولاية من جملة الأقسام، لوجب لو أرادها أن يقول: من كان مولاي فهو مولى لعليّ، لأنّه وعلياً عليهما السلام هما المتولّيان على الظاهر والباطن دون المخاطبين، فلمّا خرج خطابه صلى الله عليه وآله بعكس ذلك، استحال حمل مولى في الخبر على ولاية الباطن والظاهر لو كان ذلك شائعاً في اللغة، لأنّه يقتضي كون النبي وعليّ صلوات الله عليهما هما المتولّيان للمخاطبين على الظاهر والباطن، وهذا ظاهر الفساد »[٣٧].

٦ ـ حديث الشكوى من عليّ عليه السلام :

لعلّ أقدم من تعرّض للقول بأنّ سبب حديث الغدير وشأن نزوله كان ما حدث من الشكوى عن أمير المؤمنين عليه السلام هو ما نقله أبو الهذيل العلاّف (ت٢٢٦ أو ٢٣٥) عن بعض العلماء، قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) نقلاً عنه: «وذكر أنّ بعض العلماء حمله على أنّ قوماً نقموا على عليّ عليه السلام بعض أُموره وظهرت معاداتهم وقولهم فيه، فأخبر عليه السلام بما يدلّ على منزلته وولايته دافعاً لهم عمّا خاف فيه الفتنة »[٣٨] .

ثم جاء البيهقي (ت٤٥٨) وأوضح هذا الاجمال، ونسب ذلك إلى ما حصل باليمن حيث قال: «إنّه لما بعثه إلى اليمن كثرت الشكاة عنه وأظهروا بغضه، فأراد النبي صلى الله عليه وآله أن يذكر اختصاصه به ومحبته إيّاه، ويحثّهم بذلك على محبته وموالاته وترك معاداته »[٣٩] .

أمّا ابن كثير (ت٧٧٤) فأرسل هذا إرسال المسلّمات حيث قال: «فصل: في إيراد الحديث الدالّ على أنّه عليه السلام خطب بمكان بين مكة والمدينة مرجعه من حجّة الوداع قريب من الجحفة يقال له غدير خم، فبيّن فيها فضل علي بن أبي طالب، وبراءة عرضه ممّا كان تكلّم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن، بسبب ما كان صدر منه إليهم من المعدلة التي ظنّها بعضهم جوراً وتضييقاً وبخلاً، والصواب كان معه في ذلك، ولهذا لما تفرّغ عليه السلام من بيان المناسك ورجع إلى المدينة بيّن ذلك في أثناء الطريق »[٤٠].

وفي الصواعق للهيتمي (ت٩٧٣) أنّ المشتكي كان بريدة[٤١]،ثم أضاف الدهلوي (ت١٢٣٩) قائلاً: «فلمّا انتشر الكلام عند الناس، ورأى النبي صلى الله عليه وآله عدم الفائدة في التكلّم مع أشخاص معدودين قام وخطب خطبة عامة ليمتنع جميع الناس »[٤٢] .

ومن الطريف ما ذهب إليه أبو مريم الأعظمي حيث قال: «فلو ترك صلى الله عليه وآله هذا الأمر ولم يهتم به لبقيت في نفوس هؤلاء هذه العداوة وهذا البغض لعلي، وخصوصاً بعد وفاته صلى الله عليه وآله ، إذ أنّ كثيراً منهم كان قد سكت عن ذلك لقرابة علي من النبي صلى الله عليه وآله واستحياء منه وهو لا يزال حياً، أما بعد موته فيمكن أن يضيع حقّه خصوصاً بعد ما رأوه عنه »[٤٣] .

وأطرف منه ما ذكره الدكتور حافظ موسى عامر حيث قال بعد ذكر شكوى جيش اليمن: «خلاف بشري بين اجتهاد القائد الذي أراد تقديم جميع بضاعة الحملة بين يدي الرسول القائد الأعلى ليتصرّف فيها بما يراه، وبين اجتهاد أعضاء الحملة الذين رغبوا التجمّل ببعض مغانم الحملة المشاركين فيها، فما بال الشيعة يركبون وقائع التاريخ الإسلامي ويتلاعبون بها عوجاً لتدعيم أفكار زعيمهم»[٤٤].

وقبل الإجابة على هذه الشبهة نورد نصوص الشكوى: ١ ـ الجند ٢ ـ بريدة،

لأنها أساس الشبهة، ثم نتكلّم عن أصل الشبهة .

قال ابن كثير فيما خصّصه لواقعة الغدير: «قال محمد بن إسحاق في سياق حجة الوداع: حدّثني يحيى بن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي عمرة، عن يزيد بن طلحة بن يزيد بن ركانة، قال: لمّا أقبل عليّ من اليمن ليلقى رسول الله صلى الله عليه وآله بمكة، تعجّل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله واستخلف على جنده الذين معه رجلاً من أصحابه، فعمد ذلك الرجل فكسى كلّ رجل من القوم حلّة من البز الذي كان مع عليّ، فلمّا دنا جيشه خرج ليلقاهم فإذا عليهم الحلل، قال: ويلك ما هذا ؟ قال: كسوت القوم ليتجمّلوا به إذا قدموا في الناس، قال: ويلك انزع قبل أن ينتهي به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: فانتزع الحُلل من الناس فردّها في البزّ، قال: وأظهر الجيش شكواه لما صنع بهم.

قال ابن إسحاق: فحدّثني عبد الله بن عبد الرحمن بن معمر بن حزم، عن سليمان بن محمد بن كعب بن عُجرة، عن عمته زينب بنت كعب، وكانت عند أبي سعيد الخدري، عن أبي سعيد قال: اشتكى الناس علياً فقام رسول الله صلى الله عليه وآله فينا خطيباً، فسمعته يقول: أيها الناس لا تشكوا علياً، فوالله إنّه لأخشن في ذات الله أو في سبيل الله من أن يُشكى.

وقال الإمام أحمد: حدّثنا الفضل بن دكين، ثنا ابن أبي غنية، عن الحكم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن بريدة قال: غزوت مع عليّ اليمن فرأيت منه جفوة، فلمّا قدمت على رسول الله صلى الله عليه وآله ذكرت علياً فتنقّصته، فرأيت وجه رسول الله يتغيّر، فقال: يا بريدة ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه »[٤٥] .

وفي مسند أحمد عن ابن بريدة عن أبيه قال: «بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله في سرية، قال: لما قدمنا قال: كيف رأيتم صحابة صاحبكم ؟ قال: فإمّا شكوته أو

شكاه غيري قال: فرفعت رأسي وكنت رجلاً مكباباً قال: فإذا النبي صلى الله عليه وآله قد احمرّ وجهه قال وهو يقول: من كنت وليه فعليّ وليه[٤٦] .

وفي رواية أُخرى عن عبد الله بن بريدة عن أبيه يسرد قصة الوصيفة التي أصابها علي عليه السلام ثم ذهابه إلى النبي صلى الله عليه وآله مشتكياً فقال له النبي صلى الله عليه وآله: أتبغض علياً ؟ قال: قلت: نعم، قال: فلا تبغضه، وإن كنت تُحبّه فازدد له حباً، فوالذي نفس محمد بيده لنصيب آل علي في الخمس أفضل من وصيفة[٤٧].

وفي رواية أُخرى تدلّ على نفس الواقعة بشكل تفصيلي أكثر وفيها: لا تقع في عليّ فإنّه منّي وأنا منه وهو وليكم بعدي[٤٨] .

هذا أساس الواقعتين، وجميع الروايات الواردة تدور نفس المدار، مع بعض الاختلاف من حيث التفصيل والإجمال، وإذا عرفت هذا فنقول في الجواب:

أولاً: ما رواه ابن كثير عن ابن إسحاق عن يزيد بن طلحة بن يزيد بن ركانة في إقبال عليّ عليه السلام من اليمن وإسراعه إلى النبي صلى الله عليه وآله ثم إنزاع الحلل وشكوى الجيش، مرسل إذ إنّ يزيد بن طلحة توفي عام ١٠٥ في بداية ولاية هشام بن عبدالملك[٤٩]،فمن أين علم كلّ هذه التفاصيل وأنّ الجيش شكوا ذلك و ... مع الفجوة الزمنيّة الكبيرة الموجودة ؟! وعلى فرض الصحّة فالرواية ساكتة عن ردّة فعل النبي صلى الله عليه وآله أمامهم، فلماذا التقوّل على النبي صلى الله عليه وآله ، وخلط الأوراق، واحتساب هذا على ذاك ؟! وهو القائل: «من يقل عليّ ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار »[٥٠].

مضافاً إلى أنّ الرواية عند الحافظ البيهقي تدلّ على أنّ الجيش قدّم شكواه إلى النبي صلى الله عليه وآله في المدينة بعد رجوعه من حجة الوداع[٥١] ـ إذ إنّهم لم يدركوا حجة الوداع ولم يأتوا إلى مكة ـ وعليه انهار بنيانهم من الأساس، إذ لا ربط لشكوى الجيش بواقعة الغدير.

ثانياً: الرواية الثانية المروية عن ابن إسحاق عــن أبي سعيد الخُـــدري،

لا علاقة لها بواقعة الغدير لا من قريب ولا من بعيد، بل تدلّ على قضية في واقعة انتهت بوصية النبي صلى الله عليه وآله الناس بعدم الشكاية من علي عليه السلام ، فإيرادها ضمن روايات الغدير لا معنى له سوى محاولة حشد الروايات لخلط الأوراق وتقليب الأُمور، ولو سلّمنا وتنزلنا وقلنا أنّ هذا كان في واقعة الغدير، فهو لنا لا علينا، إذ إنّ النبي صلى الله عليه وآله أجاب المشتكين بقوله ذلك، فلا علاقة لهذه الشكوى بحديث الغدير، بل كانت هناك شكوى من بعض الصحابة عن علي عليه السلام أدّوها أمام الرسول صلى الله عليه وآله وأجابهم بما فيه الكفاية، ثم بعد هذا كانت واقعة الغدير لتنصيب الأمير للإمامة والخلافة.

ثالثاً: الرواية الثالثة التي رواها ابن كثير عن أحمد وفيها قضية بريدة وأنّه تنقّص علياً أمام رسول الله صلى الله عليه وآله ثم ما ذكره الرسول صلى الله عليه وآله بنفس ألفاظ حديث الغدير، فهو إن صحّ تأييد لنا لا علينا، إذ إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بلّغ إمامة أمير المؤمنين عليه السلام لبريدة ـ لاقتضاء المقام ـ قبل أن يبلّغها لجميع الناس، وبيّن له أنّ علياً أولى بالتصرّف في الصدقات ـ إذ كانت الواقعة لأجل اصطفاء علي جارية لنفسه ـ لأنّه الإمام بعده والخليفة له والقائم مقامه، وذلك أنّ بريدة رأى من جهة أنّ علياً اصطفى لنفسه الجارية وتصرّف في الخمس قبل استئذان رسول الله صلى الله عليه وآله ، ومن جهة ثانية رأى أنّه انتزع الحلي من الجيش واعترض عليهم بتصرّفهم في الغنائم قبل استئذان الرسول صلى الله عليه وآله ، فأدى هذا إلى تساؤل في نفسه، كان جوابه أنّ علياً أولى بالتصرف وحاله حال الرسول في ذلك بقوله لبريدة: «يا بريدة ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم». هذا على تسليم اتحاد الواقعتين وصحّة الروايتين، ولنا كلام يأتيك في النقطة التالية.

رابعاً: نعتقد أنّ علياً عليه السلام ذهب إلى اليمن لعدّة مرّات، وهذا ما نستفيده من سياق الروايات، فمثلاً تدلّ إحدى روايات ابن إسحاق المروية عن عمر بن شاس الأسلمي أنّه كان مع عليّ في اليمن حيث قال: «كنت مع عليّ في خيله التي بعثه فيها رسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن، فجفاني علي بعض الجفاء، فوجدت عليه في

نفسي، فلما قدمت المدينة اشتكيته في مجالس المدينة وعند من لقيتُه ... »[٥٢].

فهذه الواقعة غير واقعة بريدة حين ذهب مع خالد بن الوليد إلى اليمن، وغير الواقعة الأُخرى التي ذكرها ابن إسحاق أيضاً من شكوى الجيش لما رجعوا من اليمن ووافوا رسول الله صلى الله عليه وآله في مكة في حجة الوداع، ولذا قال ابن هشام (ت٢١٨) في السيرة: «وغزوة عليّ بن أبي طالب رضوان الله عليه اليمن، غزاها مرتين »[٥٣].

والذي أُريد أن أصل إليه من خلال هذه الروايات المتضاربة، هو أنّ شكوى بريدة من علي عليه السلام لما كان مع خالد بن الوليد في اليمن لما أصاب عليّ الجارية، كانت قبل واقعة الغدير، وهي حادثة مستقلّة، ولمّا رأى بريده ردّة فعل النبي صلى الله عليه وآله أمسك عن النكير وأصبح علي عليه السلام عنده من أحبّ الناس إليه، حيث قال: «فما كان أحد من الناس أحبّ إليّ من عليّ»[٥٤].

ثم بعد هذا حضر بريدة حجة الوداع مع رسول الله صلى الله عليه وآله ، وشهد غدير خم وروى حديث الغدير حاله حال سائر من روى الحديث، وصادف هذا ؛ شكوى الجيش الذي كان مع عليّ عليه السلام في اليمن في بعثة أُخرى بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله ، وسمعوا أيضاً الجواب، ورأوا موقف النبي صلى الله عليه وآله من عليّ، وليس فيه ذكر لحديث الغدير ولا ألفاظه، فهنا حصل خلط متعمّد لأغراض سياسية طائفية بين حديث شكوى بريدة الذي كان قبل حجة الوداع ـ كما في الإرشاد للمفيد: فسار بريدة حتى انتهى إلى باب رسول الله صلى الله عليه وآله ، [٥٥] يعني بالمدينة ـ وبين روايته لحديث الغدير الذي حضره وشهده، وعليه لا يدلّ هذا على ما ذهبوا إليه من أنّ سبب حديث الغدير هو شكوى بريدة من علي عليه السلام أو شكوى الجيش، ويبقى الحديث دالاً على الإمامة.

خامساً: إنّ القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) الذي نقل هذه الشبهة عن أسلافه، ما ارتضاها هو دليلاً على ردّ ما تدّعيه الشيعة، فلذا قال بعدما سرد

مجموعة أسباب لصدور حديث الغدير: «والمعتمد في معنى الخبر على ما قدّمناه، لأنّ كل ذلك لو صحّ وكان الخبر خارجاً عليه، لم يمنع من التعلّق بظاهره وما يقتضيه، فيجب أن يكون الكلام في ذلك دون بيان السبب الذي وجوده كعدمه في أنّ وجه الاستدلال بالخبر لا يتغير»[٥٦]. فهو بقوله: (لو صحّ) يغمز في صحة هذه الأخبار أولاً، وثانياً يرى أنّ ذكر الأسباب لا يغيّر من الاستدلال بالخبر على المدعى.

سادساً: إنّ رواية شكوى الجيش وشكوى بريدة، ـ لو سلّمنا تزامنهما مع واقعة الغدير ـ تدلاّن على أنّ النبي صلى الله عليه وآله عالج الموقف فوراً أمام المشتكين حيث نهى بريدة عن بغض عليّ عليه السلام وأمره بالالتزام به، وكذلك نهى الجيش عن الشكوى، وبهذا تمّت الشكوى وعلم المشتكي أنّه على خطأ وأنّ علياً عليه السلام على الحقّ، ثم بعد هذا حدثت واقعة الغدير، ولا علاقة ولا ترابط بين هذه الأحداث.

سابعاً: إنَّ ما ذهب إليه الدهلوي من قوله: «فلمّا انتشر الكلام عند الناس، ورأى النبي صلى الله عليه وآله عدم الفائدة في التكلّم مع أشخاص معدودين، قام وخطب ...» تخرّص محض ولا دليل على إثباته، ولا نعلم من أين استنبط هذا التحليل، فالروايات الدالّة على الشكوى ساكتة عنه، فبريدة لمّا سمع ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ارتدع وكفّ وندم وتاب، أمّا الجيش فكذلك لم يعترض على كلام رسول الله صلى الله عليه وآله في الدفاع عن عليّ عليه السلام ، والروايات لم تتعرّض لأكثر من هذا، ولا ندري على أيّ شيء استند الدهلوي في زعمه أنّ الكلام انتشر بين الناس وهم عشرات الآلاف، وأنّه رأى عدم الفائدة في التكلّم مع أصحاب الشكوى و ... وكأنّ هناك حادثة عظمى أصابت المسلمين وسبّبت قلقاً كبيراً فيهم، لا ؛ الأمر لم يكن بهذه المثابة، إن هو إلاّ قضية بسيطة عُولجت في موردها وانتهت.

ثامناً: إنّ ابن كثير قد أخطأ أيضاً حيث جيّر واقعة الغدير العظمى في

حساب الشكوى لما قال: «فبيّن فيها (أي في الخطبة) فضل علي بن أبي طالب وبراءة عرضه ممّا كان تكلّم فيه بعض من كان معه بأرض اليمن بسبب ما كان صدر منه إليهم من المعدلة ... ولهذا لما تفرّغ عليه السلام من بيان المناسك ورجع إلى المدينة بيّن ذلك في أثناء الطريق» فهو كما قلنا تحميل للنصوص بما لا تتحمّله بل وتأباه، وإلاّ فحديث الشكوى أُجيب عنه في وقته ولم تتحدّث النصوص عن وجود فجوة زمنيّة بين الشكوى وبين الإجابة النبويّة، فمن أين جاء بها ابن كثير ؟!

وأخيراً نقول كما قال الدكتور حافظ موسى «إنّ ذلك كان خلافاً بشرياً بين اجتهاد القائد واجتهاد أعضاء الحملة» وانتهت القضيّة بتدخّل النبي صلى الله عليه وآله لصالح عليّ عليه السلام وتصويب اجتهاده، ولا علاقة له بواقعة الغدير، فلماذا يا أهل السنة هذا التلاعب بالروايات وتركيب بعضها مع بعض لإثبات ما لا يثبت ؟!

٧ ـ شكوى زيد أو أُسامة :

وهناك محاولة أُخرى من أهل السنة لصرف مدلول حديث الغدير عن معناه الحقيقي، وذلك ما ذهبوا إليه من أنّ سبب الحديث كان ما حصل بين زيد بن حارثة وبين عليّ عليه السلام ، حيث قال علي عليه السلام لزيد: «أنت مولاي، فقال زيد: لست مولى لك وإنّما أنا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلما بلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه »[٥٧].

ثم لمّا رأوا ركاكة هذا السبب ووضوح بطلانه، قالوا: إنّ السبب هو ما حصل بين أُسامة بن زيد وبين عليّ عليه السلام ، وذكروا نفس الحدث[٥٨] .

نقول في الجواب :

أولاً: قال الشيخ الصدوق (ت٣٨١): «فإن اعترض بما يدّعونه من خبر زيد بن حارثة وغيره من الأخبار التي يختصّون بها، لم يكن ذلك لهم ؛ لأنّهم راموا أن

يخصّوا معنى خبر ورد بإجماع بخبر رووه دوننا، وهذا ظلم لأنّ لنا أخباراً كثيرة تؤكّد معنى «من كنت مولاه فعلي مولاه» وتدلّ على أنّه إنّما استخلفه بذلك وفرض طاعته، هكذا نروي نصّاً في هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله وعن علي عليه السلام فيكون خبرنا المخصوص بإزاء خبرهم المخصوص، ويبقى الخبر على عمومه نحتجّ به نحن وهم بما توجبه اللّغة والاستعمال فيها وتقسيم الكلام وردّه إلى الصحيح منه، ولا يكون لخصومنا من الخبر المجمع عليه ولا من دلالته ما لنا »(٥٩).

وأضاف السيد المرتضى (ت٤٣٦) وجهاً آخر حيث قال: «إنّ أسباب الأخبار يجب الرجوع فيها إلى النقل كالرجوع في نفس الأخبار، ولا يُحسن أن يُقتصر فيها على الدعاوى والظنون، وليس يمكن أحد من الخصوم أن يُسند ما يدّعيه من السبب إلى رواية معروفة ونقل مشهور، ولو أمكنهم على أصعب الأُمور أن يذكروا رواية في السبب، لم يمكن الإشارة فيه إلى ما يوجب العلم وتتلقاه الأُمّة بالقبول على الحدّ الذي ذكرناه في خبر الغدير، وليس لنا أن نحمل تأويل الخبر الذي هو صفة؛ على سبب أحسن أحواله أن يكون ناقله واحداً، لا يوجب خبره علماً ولا يثلج صدراً »(٦٠) .

ثانياً: قال الصدوق أيضاً: «بإزاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة أخبار قد جاءت على ألسنتهم شهدت بأنّ زيداً أُصيب في غزوة مؤتة مع جعفر بن أبي طالب عليه السلام ، وذلك قبل يوم غدير خم بمدّة طويلة »(٦١).

ثالثاً: «إنّ زيداً أو أُسامة ابنه، لم يكن بالذي يخفى عليه أنّ ولاء العتق يرجع إلى بني العم فينكره، وليس منزلته منزلة من يُستحسن أن يكابر فيما يجري هذا المجرى، ولو خفي عليه لما احتمل شكّه فيه ؛ ذلك الإنكار البليغ من النبي صلى الله عليه وآله الذي جمع له الناس في وقت ضيّق، وقدّم فيه من التقرير والتأكيد ما قدّم »(٦٢) .

رابعاً: «إنّ ما يدّعونه في السبب لو كان حقّاً لما حسن من أمير المؤمنين عليه السلام أن يحتجّ به في الشورى على القوم في جملة من فضائله ومناقبه، وما خصّه الله تعالى به، لأنّ الأمر لو كان على ما ذكروه لم يكن في الخبر شاهد على فضل، ولا دلالة على تقدّم، ولوجب أن يقول له القوم في جواب احتجاجه: وأيّ فضيلة لك بهذا الخبر علينا، وإنّما كان سببه كيت وكيت ممّا تعلمه ونعلمه، وفي احتجاجه عليه السلام به وإضرابهم عن ردّ الاحتجاج، دلالة على بطلان ما يدّعونه من السبب »[٦٣] .

خامساً: «إنّ الأمر لو كان على ما ادّعوه في السبب لم يكن لقول عمر بن الخطاب في تلك الحال على ما تظاهرت به الروايات الصحيحة: «أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة» معنى، لأنّ عمر لم يكن مولى الرسول صلى الله عليه وآله من جهة ولاء العتق ولا جماعة المؤمنين »[٦٤] .

٨ ـ رواية الحسن بن الحسن :

ممّا تمسّكوا به لردّ تمسّك الشيعة بحديث الغدير لإثبات الإمامة، ما رووه عن الحسن بن الحسن بن الحسن بن علي عليه السلام ، حيث أنّه لما سُئل عن حديث الغدير ودلالته على الإمامة أنكر ذلك وقال: لو يعني بذلك الإمارة والسلطان لأفصح لهم بذلك، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان أنصح للمسلمين ... والله لئن كان الله ورسوله اختار علياً لهذا الأمر وجعله القائم به للمسلمين من بعده، ثم ترك عليّ أمر الله ورسوله، لكان عليّ أوّل من ترك أمر الله وأمر رسوله[٦٥] .

نقول في الجواب :

أولاً: إنّ هذه الرواية رواها ابن سعد (ت٢٣٠) في الطبقات ٥ :٣٢٠، وابن عاصم الثقفي (ت٢٦٢) في جزئه: ١٢٦ رقم ٤٢، وابن عساكر (ت٥٧١) في تاريخ دمشق ١٣ :٦٩، ٧١، ٨٧، وعنهم رُويت في باقي المصادر المتأخّرة، والملاحظ أنّ

مدارها على الفضيل بن مرزوق (ت١٥٨) وعندما نرجع إلى كتب الجرح والتعديل نرى أنّ هناك من وثّقه وهناك من ضعّفه، وهناك من يقول: «يكتب حديثه ولا يُحتج به »[٦٦].

والملفت للنظر أنّه رُمي بالتشيّع، فعن ابن معين قال: «صالح الحديث إلاّ أنّه شديد في التشيّع »[٦٧]. فهكذا شخص لا يروي ما ينقض تشيّعه المبتني على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بنص الغدير، والعجب من أهل السنة وتمسّكهم بهذه الرواية التي رواها شيعي، وهم ردّوا كثيراً من روايات الفضائل بحجة أنّ راويها من الشيعة !!

ثانياً: لو سلّمنا صحّة الرواية، فهي ليست بحجة علينا، إذ إنّ الحسن المثّلث حاله حال غيره من بني البشر يُخطئ ويُصيب، وما كان يدعي لنفسه العصمة، ومن أخطائه وهفواته ما ذهب إليه في هذه الرواية المروية عنه، سيما لو لاحظنا ظرف صدور الرواية، حيث صدرت في احتدام سياسي وتنافس قوي على السلطة بين بني الحسن وبني العباس، حتى أنّ محمد بن عبد الله بن الحسن (ابن أخي الحسن بن الحسن المثّلث) مهدي بني الحسن أراد أن يجبر الإمام الصادق عليه السلام على البيعة لنفسه، فمن جملة ما قال له: بايع تأمن على نفسك ومالك وولدك ولا تكلّفنّ حرباً ... ثم لمّا لم يبايع الإمام أخذوه إلى الحبس وصودرت أمواله وأموال من لم يبايع[٦٨]. إذاً اعترافهم بمدلول حديث الغدير، ودلالته على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، يعني القبول بتسلسل الإمامة من علي عليه السلام إلى الإمام الحسن ثم الحسين ثم أولاده عليهم السلام ، ويعني هذا إمامة الإمام الصادق عليه السلام وبطلان إمامة بني الحسن جملة وتفصيلاً، وهذا ما لم يكن ليروقهم.

ويؤيّده ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في حق عبد الله بن الحسن شقيق الحسن المثلّث ووالد محمد الملقّب بالمهدي، حيث قال عليه السلام : «العجب لعبد الله بن

الحسن يقول: ليس فينا إمام صدق، ما هو بإمام ولا كان أبوه إماماً، ويزعم أنّ علي بن أبي طالب لم يكن إماماً ويردّد ذلك» .[69] وفي لفظ آخر: «وكذب »[70] .

مضافاً إلى ورود روايات كثيرة تطعن فيهم، وإن حاول السيد ابن طاوس تبريرها والدفاع عنهم، ولكن مع هذا تبقى روايات القدح أقوى، قال الشيخ الشوشتري: «بل أخبار القدح مستفيضة، وأخبار المدح شاذّة ومن طرق الزيدية، وقرّر القادحة القدماء، فرواها محمد بن الحسن الصفار ومحمد بن يعقوب الكليني ونظرائهما من الأئمة ساكتين عن تأويلها، والتاريخ أيضاً يعضدها .

وقد روي عنه (أي عبد الله بن الحسن المحض) أُمور منكرة فوق عدم استبصاره، ففي خبر أنّه قال للصادق عليه السلام: إنّ الحسين كان ينبغي له إذا عدل أن يجعلها في الأسن من ولد الحسن. وروى الطبري في ذيله بإسناده عن سليمان بن قرم قال: قلت لعبد الله بن الحسن: أفي قبلتنا كفّار ؟ قال: نعم، الرافضة »[71].

فتلخّص ممّا مضى أنّ هذا الرأي مردود عندنا، ولا يمكن التمسّك به لنفي دلالة حديث الغدير على الإمامة، ولو ثبت النصّ عن الحسن المثلث فلا عبرة برأيه وشذوذه أمام إجماع العترة وشيعتهم على خلافه.

ثالثاً: هذه الرواية رُويت من قبل بعض أهل السنة، ولا يمكن الاحتجاج بها علينا، وإلاّ لأمكننا الاحتجاج عليهم بما ورد عندنا[72] .

رابعاً: لقد طعنوا في حديث الغدير المتواتر لعدم وروده عند البخاري ومسلم والواقدي وابن إسحاق ـ كما مرّ ـ، فكيف هنا تمسّكوا بهذه الرواية الشاذّة التي لم ترد لا في الصحاح ولا في السنن ولا المسانيد المعتمدة عندهم ؟!

٩ ـ مقولة العباس بن عبد المطلب :

قال القاضي عبد الجبار (ت٤١٥): «إنّ الصحابة سألوا علياً في مرض رسول

الله ﷺ فقالوا: كيف أصبح رسول الله يا أبا الحسن ؟ فقال: أصبح رسول الله بحمد الله بارئاً، فقال له العباس: أحلف بالله لقد عرفت الموت في وجه رسول الله ﷺ كما أعرفه في وجوه بني عبد مناف، وأنّي لأرى رسول الله ﷺسيتوفى في وجهه هذا، فانطلق بنا إلى رسول الله نسائله فإن كان هذا الأمر فينا علمنا، وإن كان في غيرنا أمرناه فوصّى الناس بنا، فقال له علي: ما كنت لأسألها رسول الله، فإنّا إن سألناه فقال ليست فيكم منعناها الناس وقالوا: رسول الله قال ليست فيكم، والله لا سألتها أبداً.

فانظر كم في هذا من بيان على صحّة ما قلنا، فهذا العباس وهذا علي وهؤلاء الصحابة، فلو كان النبي ﷺ قد نصّ لما جاز أن يذهب علمه عنهم ... فكيف لم يقل عليّ للعباس: يا عم أما تعلم أنّ رسول الله ﷺ قد نصّ علي وجعلني حجة على العالم.

ثم قال لتقوية سند هذه الرواية: إنّ هذا كالذي جرى في السقيفة والشورى لا يرتاب بذلك أهل العلم، والعجب أنّكم تقولون أنّ النبي ﷺ قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه» وتنكرون مثل هذا وهو أصحّ والعلم به أقوى ... »(٧٣) .

وفي نص آخر قال العباس لعلي عليه السلام بعد وفاة النبي ﷺ: اخرج حتى أُبايعك على أعين الناس فلا يختلف فيك اثنان، فأبى وقال: أو منهم من ينكر حقنا ويستبد علينا ؟(٧٤)

فجعلوا هذا أيضاً دليلاً على عدم النص.

ونكتفي هنا في الإجابة على هذه الشبهة بما قاله الشيخ المفيد (ت٤١٣) فيما نقله عنه السيد المرتضى (ت٤٣٦) ، حيث قال الشيخ رحمه الله: «وما رأيت أوهن ولا أضعف من تعلّق المعتزلة ومتكلّمي المجبّرة بقول العباس بن عبد المطلب رحمه الله لأمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة رسول الله ﷺ: «امدد يدك يا ابن أخي أُبايعك فيقول

الناس عمّ رسول الله بايع ابن أخيه فلا يختلف عليك اثنان» وقد ادّعوا أنّ في هذا دليلاً على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينص على أمير المؤمنين عليه السلام .

وقولهم: إنّه لو كان نصّ عليه لم يدعه العباس إلى البيعة لأنّ المنصوص عليه لا يفتقر في إمامته وكمالها إلى البيعة، فلمّا دعاه العباس إلى عقد إمامته من حيث تنعقد الإمامة التي تكون بالاختيار دلّ على بطلان النص ... يقال لهم: إن كان دعاء العباس أمير المؤمنين عليه السلام إلى البيعة يدلّ على ما زعمتم من بطلان النص وثبوت الإمامة من جهة الاختيار، فيجب أن يكون دعاء النبي صلى الله عليه وآله الأنصار إلى بيعته في ليلة العقبة، ودعاؤه المسلمين من المهاجرين والأنصار تحت شجرة الرضوان، دليلاً على أنّ نبوته صلى الله عليه وآله إنّما ثبتت له من جهة الاختيار، فإنّه لو كان ثابت الطاعة من قبل الله عزّ وجل وإرساله له وكان المعجز دليل نبوته، لاستغنى عن البيعة له تارة بعد أُخرى، فإن قلتم ذلك خرجتم عن الملّة، وإن أثبتموه نقضتم العلّة عليكم .

فإن قالوا: إنّ بيعة الناس لرسول الله صلى الله عليه وآله لم تك لإثبات نبوته، وإنّما كانت للعهد في نصرته بعد معرفة حقّه وصدقه فيما أتى به عن الله عزّ وجلّ من رسالته. قيل لهم: أحسنتم في هذا القول، وكذلك كان دعاء العباس أمير المؤمنين عليه السلام إلى بسط اليد إلى البيعة، فإنّما كان بعد ثبوت إمامته بتجديد العهد في نصرته والحرب لمخالفيه وأهل مضادته، ولم يحتج عليه السلام إليها في إثبات إمامته.

ويدلّ على ما ذكرناه قول العباس: «يقول الناس عمّ رسول الله بايع ابن أخيه فلا يختلف عليك اثنان» فعلّق الاتفاق بوقوع البيعة ولم يكن لتعلّقه بها إلاّ وهي بيعة الحرب التي يرهب عندها الأعداء ويحذرون من الخلاف، ولو كانت بيعة الاختيار من جهة الشورى والاجتهاد لما منع ذلك من الاختلاف، بل كانت نفسها الطريق إلى تشتّت الرأي وتعلّق كلّ قبيل باجتهاده واختياره .

أو لا ترى إلى جواب أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «يا عم إنّ لي برسول الله صلى الله عليه وآله



أعظم شغل عن ذلك »، ولو كانت بيعته عقد الإمامة لما شغله عنها شاغل، ولما كانت قاطعة له عن مراده في القيام برسول الله صلى الله عليه وآله ، أو لا ترى أنّه لما ألحّ عليه العباس في هذا الباب قال: «يا عم، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أوصى إليّ وأوصاني أن لا أجرّد سيفاً بعده حتى يأتيني الناس طوعاً، وأمرني بجمع القرآن والصمت حتى يجعل الله عزّ وجلّ لي مخرجاً» فدلّ ذلك أيضاً على أنّ البيعة إنّما دعا إليها للنصرة والحرب، وأنّه لا تعلّق لثبوت الإمامة بها، وأنّ الاختيار ليس منها في قبيل ولا دبير على ما وصفناه .

ووجه آخر: وهو أنّ القوم لما أنكروا النص، وأظهروا أنّ الإمامة تثبت لهم من طريق الاختيار، أراد العباس أن يكيدهم من حيث ذهبوا إليه، ويبطل أمرهم بنفس ما جعلوه طريقاً لهم إلى الظلم وجحد النص، فقال لأمير المؤمنين عليه السلام : «ابسط يدك أُبايعك فإن سلّموا الحقّ لأهله لم تضرك البيعة وإن ادّعوا الشورى والاختيار وأنكروا حقك كان لك من البيعة والاختيار والعقد مثل ما لهم فلم يمكنهم الاستبداد بالأمر دونك» فأبى أمير المؤمنين عليه السلام ذلك، وكره أن يتوصّل إلى حقّه بباطل لا يوصل إليه وبرهان أمره يقهر القلوب بظهور النص عليه.

ولأنّه كره أن يبسط يده للبيعة فيلزمه بعد ذلك تجريد السيف على دافعيه الأمر، فلا يستقيم له مع الاختيار وعقد القوم له أن يلزم التقية، وقد تقدّمت الوصية له من النبي صلى الله عليه وآله بالكفّ عن الحرب مخافة بطلان الدين ودرس الإسلام، وقد بيّن ذلك في مقاله عليه السلام حيث يقول: «أما والله لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم» فعدل عن قبول البيعة لما ذكرناه .

فإن قال بعضهم في هذا الجواب: قد وصل إلى حقّه كما زعمتم بعد عثمان بالاختيار ودخل في الشورى، فكيف استجاز التوسّل إلى الحقّ بالباطل على ما فهمناه عنكم من الجواب ؟ قيل له: يقول القوم إنّما ساغ له ذلك في الشورى وبعد

عثمان لخفاء النص عليه في تلك الأحوال، واندراس أمره بمرور الزمان على دفعه عن حقّه، فلم يجد إذ ذاك من ظهور فرض طاعته ما كان عند وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله فاضطرّ إلى التوصّل إلى حقّه من حيث جعلوه طريقاً إلى التأمير على الناس.

على أنّ القوم جمعوا بين علّتين إحداهما ما ذكرناه، والأُخرى ما أردفناه المذكور من وجوب الجهاد عليه بعد قبول البيعة، ولم يكن في الأوّل يجوز له ذلك للوصيّة المتقدّمة من النبي صلى الله عليه وآله في الكفّ عن السيف، ولما رآه في ذلك من الاستصلاح، وكانت الحال بعد عمر وبعد عثمان على خلاف ما ذكرناه، وهذا يبطل ما تعلّقتم به .

ووجه آخر وهو المعتمد عندي في هذا الجواب عن هذا السؤال، والمعوّل عليه دون ما سواه، وهو أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يتوصّل إلى حقّه في حال من الأحوال بما يوصل إليه من اختيار الناس له على ما ظنّه الخصوم .

وذلك أنّه عليه السلام احتجّ في يوم الشورى بنصوص رسول الله صلى الله عليه وآله الموجبة له فرض الطاعة كقوله: «أفيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه غيري ؟ أفيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي غيري ؟» وأشباه هذا من الكلام الموجب لإمامة صاحبه بدليله المغني له عن اختيار العباد.

ولما قتل عثمان لم يدع أحداً إلى اختياره، لكنّه دعاهم إلى بيعته على النصرة له والإقرار بالطاعة، وليس في هذا من معنى الاختيار الذي يذهب إليه المخالفون شيء على كل حال، والجواب الأوّل لي خاصّة، والثاني لأصحابنا وقد نصرته بموجز من الكلام.

وقد سأل المخالفون في شيء يتعلّق بهذا الفصل عن سؤال وهو أن قالوا: إذا زعمتم أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد نصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة وبيّن عن فرض

طاعته ودعا الأُمة إلى اتّباعه، فما معنى قول العباس بن عبد الطلب رحمة الله عليه لأمير المؤمنين عليه السلام في مرض رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا ابن أخ ادخل معي إلى النبي فأسأله عن الأمر من بعده هل هو فينا فتطمئنّ قلوبنا أم هو في غيرنا فيوصيه بنا» فدخلا عليه فسأله العباس عن ذلك فلم يجبه هل هو فيهم أو في غيرهم فقال لهم: «على رسلكم معشر بني هاشم أنتم المظلومون وأنتم المقهورون».

فيقال لهم: أخطأتم الغرض في معنى هذا المقال، وضللتم عن المراد منه، وذلك أنّ العباس رحمه الله إنّما سأل النبي صلى الله عليه وآله عن كون الأمر فيهم بعده على الوجوب وتسليم الأُمّة لهم، وهل المعلوم عند الله عزّ وجلّ تمكينهم منه وعدم الحيلولة بينهم وبينه، فتطمئنّ لذلك نفسه ويسكن إلى وصوله إلى غرضه وعدم المنازع وتمكينهم من الأمر، أو يغلبون عليه ويحال بينهم وبينه فسأل النبي صلى الله عليه وآله أن يوصي بهم في الإكرام والإعظام ولم يك في شك من الاستحقاق والاختصاص بالحكم.

ألا ترى إلى جواب النبي صلى الله عليه وآله بأنّكم المقهورون وأنتم المضطهدون، فجميع هذه الألفاظ جاءت بها الرواية، ولولا أنّ سؤال العباس إنّما كان عن حصول المراد من التمكين من المستحق ونفوذ الأمر والنهي، لم يكن لجواب النبي صلى الله عليه وآله بما ذكرناه معنى يعقل، وكان جواباً عن غير السؤال، ورسول الله صلى الله عليه وآله يجلّ عن صفات النقص كلّها لانتظامه صفات الكمال.

ونظير ما ذكرناه قول الرجل لأبيه وهو يعلم أنّه وارثه دون الناس كافة: «أترى أنّ تركتك تكون لي بعد الوفاة أم تحصل لغيري، وهل ما أهّلتني له ينفرد لي أم يغلبني عليه إخوتي أو بنو عمي» فيقول له الوالد إذا لم يعلم الحال ما يغلب في ظنّه من ذلك أو يجيبه بالرجاء، وليس سؤال الولد لوالده أن يجيبه عن الاستحقاق. وأمثال هذا يكثر، وفي الجواب عنه كفاية وغنى عن الأمثال وبالله نستعين»(٧٥).

وقد أضاف أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧) بعدما ضعّف الرواية واستقرب



كذبها، قائلاً: «على أنّه لو كان ثابتاً (أي رواية العباس) لكان الوجه في سؤاله لعلي عليه السلام استعلام النبي صلى الله عليه وآله عن الأمر، وهل يصير إلى المستحق له بالنص أم يُدفع عنه ؟ فامتنع عليه السلام من ذلك لعلمه بإعلام النبي صلى الله عليه وآله له بخروج الأمر عنه إلى القوم المخالفين لما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله من خلافته عليهم، لئلاّ يخبر به النبي صلى الله عليه وآله ظاهراً فيظنّ من لا بصيرة له أنّ ذلك نص فتحصل شبهة، فلذلك ما عدل عن إجابة العباس إلى ما سأل، وليس في امتناعه عليه ولا قول العباس له، دلالة على عدم النصّ لما بيّناه من ثبوته، واحتمال قول العباس لما يوافق الثابت بالأدلّة.

وأمّا امتناعه من بيعة العباس وأبي سفيان، فلأنة عليه السلام رأى بشاهد الحال فساداً في بيعتهم، إمّا لأنّه عليه السلام لو بايع للزمه القيام بما لا ناصر له عليه، أو لخوف ضرر ممّن تمّ له السلطان بمظاهرته بالمناقشة له في سلطانه ببيعة ذين الرجلين المعظّمين في قومهما، ألا ترى لجاجهم في بيعته خوفاً منه، وإلجائه إليها مع إظهار الإمساك ولزوم بيته، فكيف به لو علم كونه مبايعاً لنفسه، فلذلك ما عدل عن بيعتهما »(٧٦).

وقريب منه ما ذهب إليه المحقق الحلي (ت٦٧٦) حيث قال: «قوله: لو كان عالماً بالنصّ لما قال: امدد يدك ابايعك. قلنا: لما جحد كثير من ذوي الحظوظ في الدنيا النصّ عليه بالإمامة، وتابعهم كثير من العامة، توصّل العباس إلى علي عليه السلام بما يوهم أنّه يكون حجّة على العامة القائلين بذلك، وهذا غير مستنكر فإنّك ترى العالم في حال الجدل يستدلّ على مناظره بالمسلّمات عند خصمه، وإن لم تكن بالمسلّمات عنده، إيجاباً للحجّة بما يكفيه مؤونة الاستدلال عليه، فما المانع أن يكون الأمر كذلك ؟! »(٧٧).

وأخيراً استشهاد القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) بمقولة العباس: «إن كان هذا الأمر فينا علمنا، وإن كان في غيرنا أمرناه فوصّى الناس بنا» على عدم وجود النص،

يهدم جميع ما بناه سابقاً في المغني في معنى حديث الغدير من أنّه يدلّ على أنّ ظاهر عليّ كباطنه، ووجوب موالاته ظاهراً وباطناً، وأنّ هذه المرتبة أعلى منزلةً من الإمامة، وكذا ما نسجه غيره من الترهات، إذ كان ينبغي لعليّ عليه السلام ـ لو صحّت مقولة العباس ـ أن يذكّر عمّه بحديث الغدير، وأنّ الرسول صلى الله عليه وآله أمر الأُمّة بمحبته ونصرته وموالاته ظاهراً وباطناً قبل أيّام في غدير خم، فكما أنّ عدم استشهاده بنص الغدير أمام عمّه العباس لإثبات هذا المعنى لا يدلّ على عدم دلالة حديث الغدير عليه، كذلك عدم استشهاده بنصّ الغدير أمام عمّه العباس في الدلالة على الإمامة، لا يكون دليلاً على عدم النصّ.

وبعبارة أُخرى: لما قال العباس: «فوصّى الناس بنا» لماذا لم يقل له علي عليه السلام: (لقد أوصى بنا في حديث الغدير وأوجب نصرتنا ومحبتنا ظاهراً وباطناً وعلى كلّ حال) فعدم استشهاده لا يدلّ على عدم دلالية نصّ الغدير، إذ إنّ ذلك تابع لظروف هو أعلم بها منّا، وإلاّ فقد استشهد عليه السلام بذلك يوم الشورى وفي الرحبة، ليس ذلك إلاّ للظروف الزمكانية التي هو أعرف بها منّا كما قلنا.

١٠ ـ عدم احتجاج علي عليه السلام بالنص:

ومن شبهات القوم أنّ حديث الغدير لو كان نصّاً على الإمامة والاستخلاف، لاستشهد به أمير المؤمنين عليه السلام آنذاك، فعدمه دليل على عدمه، هذه خلاصة الشبهة أوردوها بالتفصيل والإجمال في معظم كتبهم الكلاميّة[٧٨].

نقول في الجواب:

ذكر السيد المرتضى (ت٤٣٦) عدّة أجوبة عن هذه الشبهة، حيث قال: «إنّ المانع لأمير المؤمنين عليه السلام المنازعة في الأمر لمن استبد به عليه ووعظه وتصريحه بالظلامة منه، يمكن أن يكون وجوهاً: أوّلها أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أعلمه أنّ الأُمّة ستغدر به بعده، وتحول بينه وبين حقّه، وأمره بالصبر والاحتساب والكفّ



والموادعة، لما أعلمه من المصلحة الدينية في ذلك، ففعل عليه السلام من الكفّ والامساك ما أُمر به. ثانيهما: إنّه عليه السلام أشغف من ارتداد القوم وإظهار خروجهم من الإسلام لفرط الحمية والعصبية. ثالثها: إنّه خاف على نفسه وأهله وشيعته »(٧٩) .

وذهب أبو الصلاح الحلبي (ت٤٤٧) إلى جواب آخر حيث قال بعد ما سرد شبهات القوم في ترك النكير وإظهار التسليم والمبايعة والصلاة خلفهم والنكاح من سبيهم: «هذه الأُمور أجمع غير قادحة في شيء من أدلّة النصّ، ومع ذلك فهي ساقطة على أُصول المسؤول عنها والسائل، ولا شبهة في سقوط ما هذه حاله من الشبه وسقوط فرض الإجابة عنه ... أمّا سقوط هذه الاعتراضات على أُصولنا، فما بيّناه من كون النص بالإمامة كاشفاً عن عصمة المنصوص عليه، ولا شبهة في سلامة أفعال المعصوم من القدح، والحكم لجميعها بالحسن وبُعد معترضها عن الصواب. وأمّا سقوطها على أُصولهم، فلأنّهم قد أجمعوا أنّ علياً عليه السلام من رؤساء المجتهدين، وممّن لا يعترض اجتهاده باجتهاد واحد سواه، ومن كانت هذه حاله فغير ملوم في شيء من اجتهاداته عند أحد منهم، ولا مأزور عند الله تعالى، فكيف يوسع لمن هذه أُصوله واعتقاداته في علي عليه السلام أن يقدح في عدالته بما اجتهد فيه ـ مع قولهم بصواب كلّ مجتهد وإن بلغ غاية في التقصير ـ لولا قلّة الإنصاف ... على أنّ هذه الأفعال إذا كانت حسنة عند الجميع، فلا منافاة بينها وبين النصّ الكاشف عندنا عن عصمة المنصوص عليه، وعن علوّ رتبته في الاجتهاد عندهم، وليس بموجب عليه عندنا ولا عندهم تقلّد الأمر على كل حال، وإنّما يتعيّن هذا الفرض بشرط التمكُّن المرتفع بالاضطرار إلى سقوطه وما تبعه من الأُمور المذكورة وغيرها، فكيف ظنّ مخالفونا في الإمامة منافاة النصّ لما ذكروه من الأُمور لولا بُعدهم عن الصواب» .

ثم قال: «أمّا ترك النكير، ففرضه متعيّن بمجموع شروط يجب على مدّعي تكاملها في علي عليه السلام إقامة البرهان بذلك وهيهات، إنّ الممكن فعله من النكير

قد أدلى به عليه السلام ، وهو التذكار والتخويف والتصريح باستحقاقه الأمر دونهم، وما زاد على ذلك من المحاربة موقوف على وجود الناصر المفقود في الحال بغير إشكال، وكيف يظنّ به عليه السلام تمكّناً من حرب المتقدّمين على من رآه لا يستطيع الجلوس في بيته دونهم لولا قبيح العصبية وشديد العناد »(٨٠) .

وأضيف قائلاً: إنّ النكير على القوم ثابت في كتبنا ومصادرنا، من قبيل دعوته الأنصار لأربعين ليلة، واحتجاج الاثني عشر صحابياً على أبي بكر بإشارة علي عليه السلام ، وقوله عليه السلام لأبي بكر: «أُنشدك بالله أنا المولى لك ولكل مسلم بحديث النبي يوم الغدير أم أنت ؟ قال: بل أنت»(٨١). وفي نص آخر: «وقد أخذ بيعتي عليك في أربعة مواطن ... وفي يوم الغدير بعد رجوعه من حجة الوداع »(٨٢) .

أما عند أهل السنة فمن الواضح حذف هذه الأمور في تدوين السيرة، سيّما لو لاحظنا الظروف التي مرّت بها عملية تدوين السيرة بعد أكثر من قرن من الزمن، حيث كانت المنافسات السياسية بين بني أُمية وبني الزبير وبني الحسن وبني العباس في ذروتها، زائداً سياسة فرّق تسد، والانشقاقات الكلاميّة المتعدّدة، وما صنعه معاوية لطمس الهوية الإسلامية سيّما ما يتعلّق بأمير المؤمنين عليه السلام وذويه، ففي هكذا ظروف تم تدوين السيرة، فمن الطبيعي أن تغيب الإشارة بالنص والنكير وكل ما يمتّ إلى إثبات أحقيّة الإمام عليه السلام بصلة عن ذاكرة التاريخ، وإن كانت كامنة في النفوس تطفح وتظهر على فلتات اللسان بين الحين والآخر، وتُقيّد من قبل الرواة والمحدّثين من دون التفات إلى مغزاها ومحتواها، وإلاّ لذهبت كسائر ما ذهب.

فمن تلك الموارد الباقية ما هو في صحيح البخاري ومسلم من تأخّر علي عليه السلام عن البيعة لستة أشهر، ومهاجرة الزهراء عليها السلام للقوم، وأنّها ماتت وهي واجدة عليهم: «فهجرته فلم تكلّمه حتى توفّيت. فلما توفّيت دفنها زوجها عليّ ليلاً ولم

يؤذن بها أبا بكر»[٨٣].

وما قاله علي عليه السلام للقوم ـ وإن خلطوه بموضوعات أُخر ـ: «فاستبُدّ علينا فوجدنا في أنفسنا» .[٨٤] فانظر إلى كلمة (فاستُبدّ علينا) وما تحمل من معنى، تعرف أنّ وراء الأكمة ما وراءها. طبعاً كلّما ابتعدنا عن زمن الأزمة والفتنة الأولى، خفّت الوطئة وأثبت الرواة والمحدّثون لنا أُموراً كثيرة صالحة للاستشهاد بها، كما هو الحال في أحاديث المناشدة في الشورى وفي الكوفة عند الرحبة، سيّما في فترة حكمه عليه السلام حيث كان يُظهر أُموراً تتعلّق بالماضي تدلّ على تخطئة ما جرى، ومن تصفّح كتاب نهج البلاغة صدّق ما نقول.

وكشاهد على ذلك ما كتبه عليه السلام في جواب معاوية، حيث كتب له هذا: «لقد حسدت أبا بكر والتويت عليه ورمت إفساد أمره، وقعدت في بيتك واستغويت عصابة من الناس ... »[٨٥] .

فكتب عليه السلام في جوابه: «وزعمت أنّي لكلّ الخلفاء حسدت وعلى كلّهم بغيت ... وقلت إنّي كنت أُقاد كما يُقاد الجمل المخشوش حتى أُبايع، ولعمر الله لقد أردت أن تذمّ فمدحت، وأن تفضح فافتضحت، وما على المسلم من غضاضة في أن يكون مظلوماً ما لم يكن شاكاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه... »[٨٦].

أو ما قاله في الخطبة الشقشقية: «فسدلت دونها ثوباً، وطويت عنها كشحاً، وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذّاء، أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصغير، ويكدح فيها المؤمن حتى يلقى ربه »[٨٧].

كلمات عظيمة تستبطن معاني النص، والاستحقاق، والظلم الذي وقع عليه وعلى الأُمّة الإسلامية، وعدم وجود الناصر، وعدم الآذان الصاغية ... ، فكيف يقال أنّ عدم نكير علي عليه السلام دليل على عدم النص ؟! وهل تركوا له فرصة ليفصح عن الأمر، وهم الذين اتهموا نبيّهم قبيل ساعات بالهجر والهذيان ؟!

١١ ـ كتمان النص :

نعتقد أنّ النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة في حديث الغدير، كان نصّاً جلياً، كما ذهب إليه المحقق الطوسي (ت٦٧٣) في تلخيص المحصّل، وقواعد العقائد: ٤١٢، ٤٥٨، والإربلي (ت٦٩٣) في كشف الغمة ١ :٦٢، وابن جبر (ق٧) في نهج الإيمان: ١٢٩. وحتى لو كان خفيّاً ـ على ما ذهب إليه بعض علمائنا ـ فهو لايضرّ بالمطلوب والاستدلال، إذ لا تلازم بين نصيّة النص ودلالته على المقصود، وبين عدم دخول الشبهة، أو لزوم استعمال الاستدلال واستخدام المقدّمات المستعملة لفهم كلام الناس بعضهم بعضاً، كيف وقد وقع الخلاف في قوله تعالى: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ مع كونه نصاً جلياً ؟! وعلى فرض كونه خفي الدلالة إذ يحتاج إلى مقدّمات لإثبات المطلوب، لكن مع هذا لا ترد خدشة في معناه ودلالته ونصيَّته.

إذا عرفت هذا فهناك شبهة عرضت على أهل السنة وعسر عليهم هضمها، وخلفيّة هذه الشبهة ترجع إلى ما حيك حول الصحابة وقدسيّتهم، وعدم تطرّق أيّ خدش وثلم لقدسيّتهم وعلوّ مكانهم، وذلك أنّ النصّ لو كان موجوداً، فكيف قلب الصحابة له ظهر المجن؟!

وكلٌّ عبّر عن معتقده بألفاظ مختلفة، فالأشعري (ت٣٢٤) قال: «إن جوّز كونه (أي النص الجلي) ثم كتمانه وخفاؤه على الوجه الذي يدّعون، لم يؤمن معه كتمان شيء من الشريعة »[٨٨].

وقال الجويني (ت٤٧٨): «إن ادعى الإمامية نصّاً جلياً على عليّ في مشهد من الصحابة ومحفل عظيم، فنعلم قطعاً بطلان هذه الدعوى، فإنّ مثل هذا الأمر العظيم لا ينكتم في مستقرّ العادة »[٨٩] .

وقال الغزالي (ت٥٠٥): «وأمّا تقدير النصّ على غيره فهو نسبة للصحابة كلّهم

إلى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وآله ، وخرق الإجماع، وذلك ممّا لا يستجرئ على اختراعه إلاّ الروافض، واعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة والثناء عليهم »(٩٠) .

وقال الآمدي (ت٦٣١): «لا جائز أن يكون قطعياً، إذ العادة تُحيل الاتفاق من الأُمّة على تركه »(٩١) .

قال التفتازاني (ت٧٩٣): «إنّه لو كان مسوقاً لثبوت الإمامة دالاًّ عليه، لما خفي على عظماء الصحابة، فلم يتركوا الاستدلال به، ولم يتوقّفوا في أمر الإمامة، والقول بأنّ القوم تركوا الانقياد عناداً، وعلي ترك الاحتجاج تقية، آية الغواية وهو غاية الوقاحة»(٩٢) .

نقول في الجواب:

أوّلاً: لا يمكننا أن نفرض إقداماً معيناً على شريحة المجتمع، وأن نتوقّع منه اتخاذ موقف مشخص أمام أيّ حدث من الحوادث الواقعة، وذلك أنّ اتخاذ الموقف من قبل المجتمع وشريحة الناس، يمرّ عبر آليات وعوامل وأسباب مختلفة ومتنوّعة ومتعدّدة: نفسيّة واجتماعية وسياسيّة واقتصادية، زائداً الخلفيّات الفكريّة والمعرفيّة والثقافية لذلك المجتمع.

إذاً لا يمكن فهم طبيعة ما جرى آنذاك بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وقبيل السقيفة وبعدها ؛ بمعزل عن هذه الظروف والملابسات، وبإمكاننا سرد قائمة منها من قبيل: استخدام المفاجأة والبغتة في إنهاء الأمر (حتى قال عنها صانع القرار السياسي عمر: إنّها كانت فلتة) ، اندهاش المسلمين بموت رسول الله صلى الله عليه وآله وانشغالهم بتجهيزه، تخطيط المنافقين وقد بدأ قبل وفاة النبي صلى الله عليه وآله من محاولة اغتياله، كراهية البعض لعليّ عليه السلام ، الخلفيّات القبليّة لفهم مسألة الخلافة وأنّها ملك دنيوي، مضافاً إلى أنّ كثيراً منهم كان حديث عهد بالإسلام، والبعض منهم لم ير النبي صلى الله عليه وآله ولم يدخل في زمرة الصحبة إلاّ في حجة الوداع .

فلو تدبّرنا هذه العوامل علمنا أنّه ليس من الصعب أو المستحيل ترك بعض الصحابة بعض الأوامر التي لا تروقهم وتتقاطع مع مصالحهم، كما يقف عليها المتتبع لسيرتهم، من قبيل الاعتراض عليه في صلح الحديبية، الفرار من المعركة، وترك المضيق في أُحد وانكسار المسلمين، التخلّف عن جيش أُسامة، حادثة الدواة والكتف وعدم إحضارهما ليكتب ما يعصم الأُمّة من الضلال، اتهامه بالهجر وغلبة الوجع، تحريم المتعتين، بدعة صلاة التراويح، اغتصاب فدك، وغيرها.

وهناك نصّ خطير في صحيح البخاري عن عمر بن الخطاب ـ صانع القرار السياسي ـ حيث يقول: «إنّه قد كان من خبرنا حين توفي رسول الله ﷺ أنّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة» ثم يسرد الحكاية وذهابهما إلى السقيفة، وفي الطريق رأيا رجلين من الأنصار «فذكرا ما تمالأ عليه القوم، فقالا: ... لا عليكم لا تقربوهم اقضوا أمركم »(٩٣) .

فانظر بدقّة وتمعّن في: «خالفونا واجتمعوا في السقيفة» و« تمالأ عليه القوم» و« أُقضوا أمركم» فما تجد لها من معنى ؟! أليس تدلّ على اتفاق مسبق بين بعض الأنصار وبعض المهاجرين بشأن الخلافة قبل وفاة الرسول ﷺ ، فخالف بعض الأنصار ذلك الاتفاق وتمالؤوا على المهاجرين، وهنا انفصل اثنان من الأنصار، وربما أحسّا بالغبن وخرجا من هناك ونصحا أبا بكر وعمر بنقض الاتفاق المسبق وقالا لهما: «لا تقربوهم اقضوا أمركم».

ومن هنا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «فاستبُدّ علينا فوجدنا في أنفسنا »(٩٤). حيث أنّ الخلافة استُلبت وأُخذت استبداداً(٩٥) .

علماً بأنّ نص الغدير المتواتر، قد غاب عن ساحة الحوار والاحتجاج، نتيجة تلك الظروف والملابسات، لعدّة عقود ـ منذ صدوره في حجة الوداع إلى

حين المناشدة به في الشورى والرحبة ـ، سواء بالمعنى الذي نقصده أو الذي ذهب إليه أهل السنة، رغم الحاجة إليه إبّان الأزمة السياسيّة، حتى أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام لما جاء إلى البيعة بعد ستة أشهر أو أكثر، قال: «كنّا نرى لنا في هذا الأمر نصيباً فاستبد علينا فوجدنا في أنفسنا »[٩٦]. ولم يفصح عليه السلام عن خلفيّة هذا المعتقد وهذه الرؤية، ومن المعلوم أنّها تعتمد على النصوص المسبقة سيما آخرها وهو نصّ الغدير، ولكن مع هذا لم يذكره عليه السلام للظروف الصعبة التي أحدقت بالعالم الإسلامي آنذاك كما قال عليه السلام: «حتى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد صلى الله عليه وآله ، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله، أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، تكون المصيبة به عليّ أعظم من فوت ولايتكم ... »[٩٧] .

هذه الفجوة الحاصلة لغياب نصّ الغدير منذ صدوره وحتى الاستشهاد به في الشورى أو الرحبة، جرّاء الظروف والملابسات الزمانية والمكانية، أدّت إلى فتح باب الشكّ والشبهة، وإلاّ فالنصّ موجود ومتواتر غاية ما هنالك كتمه قسم منهم للمصالح الشخصية، والقسم الآخر للمصالح الدينيّة وحفظاً للوحدة وعدم انهيار الأُمّة الإسلاميّة الفتيّة، وقسم ثالث كان تبعاً لرؤسائه وشيوخ عشائره بحسب النظام القبلي السائد آنذاك وهم الأعمّ الأغلب، وقسم رابع وهم الأكثر والذين كانوا خارج ساحة الحدث أي خارج المدينة، لم تصل إليهم الأخبار إلاّ بعد استتباب الأمر وانقضائه، وبعد محاصرة بني هاشم وانعزالهم، فما عساهم أن يقولوا، وهم يرون أنّ أعزّ الناس على الرسول صلى الله عليه وآله بهذه الحالة، ورأوا ما آل إليه أمر مالك بن نويرة رضي الله عنه، وربما تصوّر البعض، ممّن بَعُدَ عن ساحة الحدث، حصول تغيير أو نسخ حضره القوم وغاب هو عنه، فلذا سكت أو كتم.

ثانياً: قد كتم بعض الصحابة نصّ الغدير لما استشهدهم أمير المؤمنين عليه السلام لذلك، فكتموا فدعا عليهم فأصابتهم دعوته أمثال أنس وزيد، فعن زيد قال في حديث المناشدة: «فكنت فيمن كتم فذهب بصري» وكان عليّ دعا على من

كتم[٩٨]،وقال عليه السلام في حق أنس لما قال له: كبرت ونسيت، فقال: «اللّهُمَّ إن كان كاذباً فارمه بها بيضاء لا تواريها العمامة »[٩٩]. وفي لفظ أحمد: «فقام إلاّ ثلاثة لم يقوموا، فدعا عليهم فأصابتهم دعوته »[١٠٠].

ولذا قال ابن أبي الحديد (ت٦٥٦): «ذكر جماعة من شيوخنا البغداديين أنّ عدّة من الصحابة والتابعين والمحدّثين كانوا منحرفين عن علي عليه السلام قائلين فيه السوء، ومنهم من كتم مناقبه وأعان أعداءه ميلاً مع الدنيا وإيثاراً للعاجلة»[١٠١].

هذا والأمر بعيد، وعلي عليه السلام هو الإمام والحاكم، فكتم هؤلاء الصحابة، فكيف الحال إبّان وفاة النبي صلى الله عليه وآله والفوضى السياسية، والفلتة التي صنعها صاحب القرار السياسي، ورأس المؤامرة ؟ أليس كان الكتمان آنذاك سائغاً وطبيعياً ؟!

ثالثاً: نقول من باب الإلزام «إن كان الأنصار عالمين بحديث الأئمة من قريش، فما كانوا عادلين لمخالفتهم قول الرسول صلى الله عليه وآله عامدين وقولهم: منّا أمير ومنكم أمير، وإن كانوا ناسين فلم لا يجوز أنّهم نسوا النصّ في عليّ عليه السلام ، ولو كان عليّ حاضراً لذكّرهم كما ذكّرهم أبو بكر بالحديث فسلّموا، ولكن عليّ عليه السلام كان مشغولاً بأمر النبي صلى الله عليه وآله »[١٠٢] .

رابعاً: نحن لا ننسب كتمان النص إلى جميع الصحابة، بل بعضهم كان من المعترضين، وممن تجمّعوا في دار أمير المؤمنين عليه السلام احتجاجاً واعتراضاً، وهناك من تاب بعد ذلك ورجع إلى الإمام وكان من ناصريه في خلافته ومن المستشهدين بين يديه، حيث تداركوا تلك المعصية بالتوبة وبذلوا النفس والنفيس لتدارك تلك الزلّة.

خامساً: نقول للأشعري حيث زعم أنّه لو جاز ذلك لجاز كتمان شيء من الشريعة، إنّ الكتمان يكون بحسب الظروف والمصالح، ولا مصلحة تتعلّق

بكتمان شيء من الشريعة، بخلاف مسألة الزعامة والإمارة التي باتت مثاراً للجدل والحروب بين الأعراب أيّام الجاهلية، وحتى بعد الإسلام بقيت كامنة في نفوس بعضهم، وإلاّ فقد حكموا بتحريم المتعة التي دلّ عليها وعلى حليّتها صريح القرآن والسنة ولم تنسخ بصريح روايات التي تنسب التحريم إلى عمر، وكذا الحال بالنسبة إلى البدعة الحسنة التي ابتدعها الخليفة بالنسبة إلى صلاة التراويح، فهل يا ترى كان هناك معترض ؟!

١٢ ـ عدم استخدامَ البيان الواضح :

من الشبهات التي طرحها أكثر علماء أهل السنة، أنّ حديث الغدير لو كان نصّاً على الإمامة، كان يلزم على الرسول ﷺ أن يذكره بالبيان الواضح الذي لا يقبل الشك والتأويل، قال الجاحظ (ت٢٥٥): «فلابد من حديث لا يُحتمل التأويل، ولا يمنع من معرفة صحّة أصله ومخرجه »[١٠٣] .

وقال الفخر الرازي (ت٦٠٦): «فلو كان غرضه تقرير كونه إماماً، لذكره بلفظ صريح معلوم يعرفه كل أحد، ولما لم يذكر ذلك اللفظ الصريح، علمنا أنّه ليس الغرض من هذا الخبر ذكر أمر الإمامة »[١٠٤] .

وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): «ليس في اللفظ ما يدلّ عليه، ومثل هذا الأمر العظيم يجب أن يبلّغ بلاغاً مبيناً »[١٠٥] .

نقول في الجواب :

أوّلاً: قال الباقلاني (ت٤٠٣) بعد ما فسّر حديث الغدير بمعنى الموالاة ظاهراً وباطناً: «فإن قالوا: فإذا كان هذا الذي أراده فلم لم يقل: عليّ مؤمن الظاهر والباطن، نقيّ السريرة وخاتم لعمله بالبر والطاعة فيزيل الاشكال ؟ قيل لهم: ليس لنا الاعتراض على النبي ﷺ في تخيّر الألفاظ، ولعلّه أوحى إليه أنّ إذاعة هذا

الكلام وجمع الناس له، وتقديم التقرير لوجوب طاعته، لطف لعليّ عليه السلام ، وأنّه أجمع للقلوب على محبته وموالاته، فلا سؤال علينا في ذلك »[١٠٦].

ونحن أيضاً نقول لأهل السنة: ليس لكم الاعتراض على النبي صلى الله عليه وآله في تخيّر الألفاظ، ولعلّه أوحي إليه أنّ إذاعة هذا الكلام مع علمه بتشتت القلوب وغدر الأمّة، أجمع للشمل وأسلم للأُمّة، ولطف لهم كي لا يقعوا في إنكار الضروري والمخالفة الصريحة، فلا سؤال علينا في ذلك.

ثانياً: لا يُشترط في نصّيّة النص عدم تطرّق الاحتمالات إليه، وإلاّ لم يبق لنا نصّ صريح، قال الغزالي (ت٥٠٥): «ولو شُرط في النصّ انحسام الاحتمالات البعيدة كما قال بعض أصحابنا، فلا يُتصوّر لفظ صريح »[١٠٧].

وعلى سبيل المثال انظر إلى حديث الاثني عشر خليفة الصحيح الثابت الصريح، وما حصل فيه من تأويلات وتفسيرات عند أهل السنة، حتى عجز بعضهم عن فهم معناه وقال: «ولم أعلم للحديث معنى ولعلّه بعض الحديث»[١٠٨] وقال ابن بطال عن المهلب: لم ألق أحداً يقطع في هذا الحديث، يعني بشيء معين ... وقال ابن الجوزي في كشف المشكل، قد أطلت البحث عن معنى هذا الحديث، وتطلّبت مظانّه، وسألت عنه، فلم أقع على المقصود به لأنّ ألفاظه مختلفة ... »[١٠٩] .

ثالثاً: قال الشيخ الصدوق (ت٣٨١) في مقام الردّ على هذه الشبهة: «لو لزم أن يكون الخبر باطلاً، أو لم يرد به النبي صلى الله عليه وآله المعنى الذي هو الاستخلاف وإيجاب فرض الطاعة لعلي عليه السلام لأنّه يحتمل التأويل، أو لأنّ غيره أبين وأفصح عن المعنى، للزمك إن كنت معتزلياً أنّ الله عز وجل لم يرد بقوله في كتابه: ﴿**لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾ أي لا يُرى، لأنّ قولك (لا يُرى) يحتمل التأويل، وأنّ الله عز وجل لم يرد بقوله في كتابه: ﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ أنّه خلق الأجسام التي تعمل

فيها العباد دون أفعالهم، فإنّه لو أراد ذلك لأوضحه بأن يقول قولاً لا يقع فيه التأويل، وأن يكون الله عزّوجلّ لم يرد بقوله: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ**﴾ أنّ كلّ قاتل للمؤمن ففي جهنّم، كانت معه أعمال صالحة أم لا؛ لأنّه لم يبيّن ذلك بقول لا يحتمل التأويل. وإن كنت أشعرياً لزمك ما لزم المعتزلة بما ذكرناه كلّه ؛ لأنّه لم يبيّن ذلك بلفظ يفصح عن معناه الذي هو عندك بالحق، وإن كان من أصحاب الحديث قيل له: يلزمك أن لا يكون قال النبي صلى الله عليه وآله: «إنّكم ترون ربكم كما ترون القمر في ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» لأنّه قال قولاً يحتمل التأويل ولم يفصح به، وهو لا يقول ترونه بعيونكم لا بقلوبكم، ولمّا كان هذا الخبر يحتمل التأويل ولم يكن مُفصحاً ؛ علمنا أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يعن به الرؤية التي ادعيتموها.

وهذا اختلاط شديد، لأنّ أكثر الكلام في القرآن وأخبار النبي صلى الله عليه وآله بلسان عربي، ومخاطبة لقوم فصحاء على أحوال تدلّ على مراد النبي صلى الله عليه وآله ، وربما وكّل علم المعنى إلى العقول أن يتأمّل الكلام، ولا أعلم عبارة عن معنى فرض الطاعة أوكد من قول النبي صلى الله عليه وآله: «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟» ثم قوله: «فمن كنت مولاه فعليّ مولاه» لأنّه كلام مرتب على إقرار المسلمين للنبي صلى الله عليه وآله يعني الطاعة وأنّه أولى بهم من أنفسهم ثم قال: «فمن كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به من نفسه، لأنّ معنى «فمن كنت مولاه» هو فمن كنت أولى به من نفسه، لأنّها عبارة عن ذلك بعينه ... »(١١٠) .

وأضاف السيد المرتضى (ت٤٣٦): «إنّ الألفاظ إذا دلّت على معنى واحد، فإنّ المتكلّم مخيّر بينهما، ولا لفظ إلاّ وقد يجوز أن تقع الشبهة فيه للمتأمّل وأن لا يوفي النظر حقّه. ألا ترى أنّه عليه السلام لو قال فيه: «أنت الإمام من بعدي والخليفة على أُمّتي» وذلك أصرح الألفاظ، جاز أن تدخل شبهة على مبطل فيقول: إنّه عليه السلام إنّما

أراد بلفظة (بعدي) بعد عثمان، أو يقول: أنت الخليفة إن اختارتك الأُمّة واجتمعت عليك »(١١١) .

وهذا ما حصل بالفعل، فقد علّق ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٣) في الصواعق على جملة: «وهو ولي كلّ مؤمن بعدي» الواردة في حديث شكوى بريدة من علي عليه السلام قائلاً: «في سندها الأجلح وهو وإن وثّقه ابن معين لكن ضعّفه غيره، على أنّه شيعي، وعلى تقدير الصحّة فيُحتمل أنّه رواه بالمعنى بحسب عقيدته، وعلى فرض أنّه رواه بلفظه، فيتعيّن تأويله على ولاية خاصّة نظير قوله صلى الله عليه وآله: (أقضاكم عليّ) على أنّه وإن لم يحتمل التأويل فالإجماع على حقيّة ولاية أبي بكر وفرعيها قاض بالقطع بحقيتها لأبي بكر وبُطلانها لعلي، لأنّ مفاد الإجماع قطعي ومفاد خبر الواحد ظنّي، ولا تعارض بين ظنّي وقطعي بل يُعمل بالقطعي ويُلغى الظنّي، على أنّ الظني لا عبرة به فيها عند الشيعة »(١١٢) .

فانظر إلى هذه التأويلات لأجل صرف معنى الحديث الصريح الدال على إمامة علي عليه السلام ، وصدّق أنّ العمى ليس له دواء: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾(١١٣).

رابعاً: قال السيد المرتضى أيضاً: «هذا القول الفاسد يقتضي أنّ كلّ كافر بالله تعالى وجاهل بصفاته وعدله وحكمته، وشاكّ في نبوة أنبيائه وكتبه معذور غير ملوم، ويكون اللوم عائداً على من نصب هذه الأدلّة المشتبهة التي تجوز أن تقع الشبهة في مدلولها، وهذه الطريقة الفاسدة تقتضي أن تكون المعارف كلّها ضروريّة ... »(١١٤).

خامساً: إنّ الصحابة فهموا مراد النبي صلى الله عليه وآله صريحاً، فهذا حسان أنشد بعد واقعة الغدير قوله :

فقـــال لـــه قـــم يـــا عـــلي فـــإنّني   رضيتك من بعدي إماماً وهادياً[١١٥]

ففهم حسان معنى الإمامة، وأقرّه النبي صلى الله عليه وآله على ذلك، بل دعا له بالتأييد والسداد ما دام باقياً على هذا المنهاج.

١٣ ـ عدم وجود علي عليه السلام آنذاك :

من الشبهات الضعيفة التي طرحوها، أنّ علياً عليه السلام لم يكن آنذاك مع النبي صلى الله عليه وآله في غدير خم، بل كان في اليمن، قال الفخر الرازي (ت٦٠٦): «إنّ الشيعة يزعمون أنّه عليه السلام إنّما قال هذا الكلام بغدير خم في منصرفه من الحج، ولم يكن عليّ مع النبي صلى الله عليه وآله في ذلك الوقت، فإنّه كان باليمن »[١١٦].

نقول في الجواب :

إنّ رجوع عليّ من اليمن وإدراك الحج مع النبي صلى الله عليه وآله أمر صحيح ثابت لا مرية فيه، ولذا قال الهيتمي في الصواعق: «ولا التفات ... لمن ردّه بأنّ علياً كان باليمن، لثبوت رجوعه منها وإدراكه الحج مع النبي صلى الله عليه وآله»[١١٧].

والبخاري أشار في صحيحه في عدّة روايات إلى رجوع علي عليه السلام من اليمن وإدراكه الحج[١١٨]،مضافاً إلى أنّ الروايات المتواترة الناصّة على واقعة الغدير، تثبت وجوده عليه السلام هناك.

ولعلّ منشأ الوهم ما أشار إليه الطحاوي (ت٣٣١) من وجود رواية تدلّ على أنّ واقعة الغدير كانت عند خروج النبي صلى الله عليه وآله من المدينة، قال: «فدفع دافع هذا الحديث، وزعم أنّه مستحيل، وذكر أنّ علياً لم يكن مع النبي صلى الله عليه وآله في خروج إلى الحج من المدينة الذي مرّ في طريقه بغدير خم، لأنّ غدير خم إنّما هو بالجحفة ... فقال هذا القائل: فإنّ هذا الحديث روي عن سعد بن أبي وقاص في هذه القصّة، وأنّ ذلك القول إنّما كان من رسول الله صلى الله عليه وآله بغدير خم في خروجه من المدينة إلى

الحج لا في رجوعه من الحج إلى المدينة» .[١١٩] ثم قام بردّه وأثبت أنّ الصحيح بخلافه، ولكن جاء الفخر الرازي فخلط الحابل بالنابل كعادته، وأنكر ذلك رأساً، وقد عرفت بطلانه.

١٤ ـ الجمع بين الولايتين والتصرفين:

هناك شبهة أخرى ذكرها معظم أهل السنة خلفاً عن سلف وصاغراً عن كابر، وهي أنّ نصّ الغدير لو كان دالاًّ على الإمامة، لزم اجتماع الولايتين في آن واحد ولاية النبي وولاية علي عليهما السلام، وهذا لا يقول به أحد. إذاً لابد أن يكون معنى حديث الغدير هو الحب والنصرة حيث يمكن جمع الحبين في آن واحد، وهذا ما فهمه عمر حيث قال: «أصبحت ... »[١٢٠].

نقول في الجواب :

أوّلاً: إنّ ما يقتضيه ظاهر الخبر من العموم، يجوز الانصراف عنه بالدلائل المتنوعة سواء كانت عقلية أو نقلية، وهنا نخصّص حال حياة النبي صلى الله عليه وآله ويبقى عموم فرض طاعة أمير المؤمنين عليه السلام ثابتة في سائر الأحوال وابتداء من وفاة النبي صلى الله عليه وآله [١٢١].

ثانياً: العادة جارية في الاستخلاف حصول الاستحقاق في الحال ووجوب التصرّف بعد الحال، فلو نصّ الإمام على خليفة يقوم مقامه بالأمر، أو من جعل غيره وليّ عهده، فإنّه يثبت له الاستحقاق في الحال وحقّ التصرّف فيما بعده، وهذه عادة جارية وواضحة لا لُبس فيها، فيحنئذ يجب أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام مستحقّاً في تلك الحال، وما وليها من أحوال الرسول صلى الله عليه وآله للإمامة، والتصرّف في الأمّة بالأمر والنهي بعد وفاته »[١٢٢] .

ثالثاً: إنّ فرض طاعته عليه السلام حصلت بنص الغدير وهي عامة، وأصبح أمير

المؤمنين عليه السلام بهذا النص خليفة ومفروض الطاعة على الأمّة، ولكن لا يُسمّى إماماً، لأنّ هذا الاسم مختصّ بمن لا يد فوق يده، ولكن بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله تزول العلّة ويُطلق عليه اسم الإمام(١٢٣) .

رابعاً: إنّ حديث التهنئة أيضاً لا يقتضي ذلك، إذ ليس في قول عمر: (أصبحت مولاي) ما يقتضي حصول الإمامة في الحال، وإنّما يقتضي ثبوت استحقاقها في حال التهنئة وإن كان التصرّف متأخّراً، وليس يمتنع أن يُهنّأ الإنسان بما يثبت له استحقاقه في الحال، وإن كان التصرّف فيه يتأخّر عنها، لأنّ أحد الملوك والأئمة لو استخلف على رعيته من يقوم بأمرهم إذا غاب عنهم أو توفّي، لجاز من رعيّته أن يهنّئوا ذلك المستخلف بما ثبت له من الاستحقاق وإن لم يغب الملك ولا توفّي(١٢٤) .

١٥ ـ الإمامة بعد الثلاثة :

تتفرّع من الشبهة التي مضت، شبهة أخرى، وهي أنّ الإمامة لو ثبتت لعلي في المآل دون الحال فلتكن بعد خلافة الثلاثة، وبعبارة أخرى ثبوتها بنصّ الغدير في المآل وفيما بعد الرسول صلى الله عليه وآله لا ينافي إمامة من تقدّمه .(١٢٥)

نقول في الجواب :

أولاً: إنّ الأمّة مجمعة على أنّ إمامة الإمام بعد عثمان لم تكن بموجب نص الغدير بل حصلت بالاختيار، فلا علاقة بين نص الغدير وبين تلك البيعة، إذ إنّ كلّ من أوجب له الإمامة بنص الغدير أوجبها بعد النبي صلى الله عليه وآله بلا فصل، وعليه فلا اعتبار لهذه الشبهة لأنّها خارجة عن الموضوع.

ثانياً: إنّنا أخرجنا حال حياة النبي صلى الله عليه وآله من عموم النص لوجود الدليل، أما بعد حياته فلا داعي لاستمرار هذا الرفع، بل تتحقّق الإمامة مباشرة إذ لا يوجد دليل آخر على إمامة غيره عليه السلام .

ثالثاً: لو كان مراد النبي صلى الله عليه وآله ذلك، لصرّح به إذ من غير المعقول أن يترك الأهمّ ـ وهو حال الأمّة بعد رحيله مباشرة مع المخاطر المحدقة بالأمّة ـ ويبلّغ المهم ـ وهو إمامة عليّ عليه السلام بعد الثلاثة ـ ؟! .

رابعاً: إنّ أهل السنة قاطبة ينفون وجود أيّ نصّ على أيّ شخص، فكيف تنزّلوا هنا ورضوا بأن يكون حديث الغدير نصّاً على الإمامة لكن بعد الثلاثة ؟!.

خامساً: على فرض التسليم والاعتراف بأنّ نص الغدير دليل على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد الثلاثة ـ كما يدّعيه القوم ـ ولكن ما نصنع بتهنئة عمر لعلي عليه السلام لما قال له: «أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة» حيث يدلّ على كونه إماماً ـ لأنّهم اعترفوا أنّ المولى بمعنى الإمام لكن بعد الثلاثة ـ على أبي بكر وعمر وعثمان وعلى جميع المؤمنين بالحال دون المآل بنص الغدير وباعتراف عمر؟!

١٦ ـ المعارضة بفضائل أبي بكر :

هناك محاولة أخرى تمسّك بها بعض أهل السنة لنفي حديث الغدير أو نفي دلالته على الإمامة، وهي إيهام المعارضة بين ما تتمسّك به الشيعة لإثبات إمامة أمير المؤمنين عليه السلام ، وما ورد من فضائل أبي بكر في كتبهم.

وأقدم من تمسّك بهذا فيما رأيت الجاحظ (ت٢٥٥) حيث قال بعدما أورد مجموعة روايات تدلّ على فضل أبي بكر: «فإن كان ما رويتم في فضيلة عليّ حقاً، وما رووا في فضيلة أبي بكر حقّاً، فأبو بكر خير من علي، وعليّ خير من أبي بكر، وهذا هو التناقض والحق لا يتناقض، وفي هذا دليل أنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يتكلّم بذلك ولا قاله، لأنّ الخبر إذا خرج مخرج العام في تفضيل أبي بكر وكذلك في تفضيل عليّ، فليس له وجه إلاّ ما قلنا، إلاّ أن يكون النبي صلى الله عليه وآله قد قال أحد القولين وصحّت به الشهادة، ولم يقل الآخر وإنّما ولّدته الرجال وصنعته حملة السير، ولا سبيل لنا إلى معرفة ذلك إذا كان الاسناد متساوياً وعند الرجال متقارباً،

وليس في هذه الأحاديث كلّها حديث يضطرّ خصمه معرفة صحّته، أو يكون النبي صلى الله عليه وآله قد تكلّم بكثير من هاتين الروايتين، وكان معناه وقصده فيها معروفاً عند من كان بحضرته، حتى كان الجميع يعرفون خاصّه من عامّه، ولكنّ الناقلين احتملوها عن السلف مجرّدة بغير تأويل معانيها، فأدّوها على اللفظ العام فصار السامع يتناقض عنده إذا قابل بعضها ببعض، لجهله بأصول مخارجها وكيف كان موقعها »[١٢٦]. وقال الباقلاني (ت٤٠٣): «إنّا إنّما نعمل بخبر الواحد من الشريعة إذا لم يعارضه خبر بضد موجبه، وهذا الخبر الذي تدّعيه الشيعة فقد عارضه خبر البكرية والراوندية، وكل من قال بالنص على أبي بكر والنص على العباس، وروايتهم في ذلك أظهر وأثبت، والعمل في صدر الأمّة موافق لرواية النص على أبي بكر فهو إذاً أقوى وأثبت، فيجب إذاً ترك الأضعف بالأقوى، فإن لم نفعل فلا أقلّ من اعتقاد تعارض هذه الأخبار وتكافئها وتعذّر العمل بشيء منها، ورجوعنا إلى ما كنّا عليه من أنّ الأصل ألاّ نصّ ... »[١٢٧] .

وكذلك القاضي عبد الجبار (ت٤١٥) نقل عن شيخه أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١) أنّه قال: «ولا فرق بين من استدلّ بذلك على النصّ، وبين من قال: إنّ قوله عليه السلام لأبي بكر: أخي وصاحبي صدّقني حيث كذّبني الناس. فهو نصّ على إمامته بعد وفاته، إلى غير ذلك ممّا روي نحو قوله عليه السلام: لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبي بكر خليلاً. وقوله: اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر. إلى غير ذلك ممّا اشتهر في الرواية »[١٢٨] .

نقول في الجواب:

أوّلاً: إنّ القول بإنّ ما ورد في فضائل أبي بكر أقوى وأصحّ ممّا ورد في حق أمير المؤمنين عليه السلام مكابرة، إذ إنّ واحداً ممّا ورد فيه عليه السلام أقوى من جميع ما ورد في حق أبي بكر وأقوى دلالة، وهو حديث الغدير، وذلك باعتراف القوم أنفسهم،

حتى أنّ القاضي عبد الجبار جعل مدلول حديث الغدير أعلى وأشرف من الإمامة ـ كما مرّ ـ.

ثانياً: روايات فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ـ سيما حديث الغدير ـ تواترت عند الشيعة والسنة، وروايات فضائل أبي بكر وردت بطرق آحاد عند أهل السنة فقط، فأين التعارض.

ثالثاً: الروايات الواردة في فضائل أبي بكر إمّا أن تدلّ على إمامته أو تدلّ على مجرد الفضيلة، فإن كان الأوّل فنحن نجزم على بطلانها، لاستحالة أن يتكلّم النبي صلى الله عليه وآله بكلامين متنافيين، مضافاً إلى إجماع أهل السنة على عدم وجودنصّ على أبي بكر. وإن كان الثاني فنحن لا نمنع أن يقول النبي صلى الله عليه وآله في حق أحد كلاماً يستميل به قلبه، فتتأكّد فيه محبة الإيمان ورسوخه، طبعاً بعد ثبوت صحّة ذلك النقل، وهذا عام في جميع الصحابة ولا يخصّ أبا بكر.

رابعاً: لو وضعنا جميع الروايات الواردة في فضائل الصحابة في كفّة، ووضعنا حديث الغدير في كفّة أخرى، لرجحها ـ حتى لو لم يدلّ على الإمامة ـ بالمرجحات والقرائن المحفوفة الحالية والمقاليّة، فلا تعارض ولا وجه لتطويل الجاحظ وتسويد الأوراق بأنّ القرائن لم تُنقل إلينا.

خامساً وأخيراً ما أجاب به السيد المرتضى (ت٤٣٦) في مقام الرد على أبي هاشم في محكيّ كلامه عند القاضي عبد الجبار، حيث قال السيد رحمه الله:

« فأمّا الأخبار التي أوردها على سبيل المعارضة فالإضراب عن ذكرها، وترك تعاطي الانتصاف من المستدلّين بخبر الغدير لها أستر على موردها، وأوّل ما في هذه الأخبار أنّها لا تساوي ولا تداني خبر الغدير في باب الصحة والثبوت ووقوع العلم ؛ لأنّا قد بيّنا فيما تقدّم تواتر النقل بخبر الغدير ووقوع العلم به لكلّ من صحّح الأخبار، وأنّه ممّا أجمعت الأمّة على قبوله، وإن كانوا مختلفين في تأويله

وليس شيء من هذا في الأخبار التي ذكرناها ؛ على أنّ أصحابنا قديماً قد تكلّموا على هذه الأخبار، وبيّنوا أنّ حديث الخلّة يناقض ويبطل آخره أوّله ؛ لأنّهم يروون عنه ﷺ أنّه قال: (لو كنت متخذاً خليلاً لاتّخذت فلاناً خليلاً ولكن ودّاً وإخاء إيمان) فأوّل الخبر يقتضي أنّ الخلة لم تقع وآخره يقتضي وقوعها على الشرط المذكور الذي يعلم كلّ أحد أن الخلّة منه ﷺ لا تكون إلاّ عليه، لأنّه لا يصحّ أن يخالّ أحداً إلاّ في الإيمان وما يقتضيه الدّين، ويذكرون أيضاً في ذلك ما يروونه من قوله ﷺ قبل وفاته: (برئت إلى كلّ خليل من خليل، فإنّ الله عزّ وجلّ قد اتّخذ صاحبكم خليلاً) ويقولون: إن كان أثبت الخلّة بينه وبين غيره فيما تقدّم فقد نفاها وبرئ منها قبل وفاته، وأفسدوا حديث الاقتداء بأن ذكروا أنّ الأمر بالاقتداء بالرجلين يستحيل لأنّهما مختلفان في كثير من أحكامهما وأفعالهما، والاقتداء بالمختلفين والاتباع لهما متعذّر غير ممكن، ولأنّه يقتضي عصمتهما، والمنع من جواز الخطأ عليهما، وليس هذا بقول لأحد فيهما، وطعنوا في رواية الخبر بأنّ راويه عبد الملك بن عمير وهو من شيع بني أميّة، وممّن تولّى القضاء لهم، وكان شديد النصب والانحراف عن أهل البيت أيضاً، ظنيناً في نفسه وأمانته. وروي أنّه كان يمرّ على أصحاب الحسين بن عليّ عليهما السلام وهم جرحى فيجهز عليهم، فلما عوتب على ذلك قال: إنّما أريد أن أريحهم.

وفيهم من حكى رواية الخبر بالنصب وجعل أبا بكر وعمر على هذه الرواية مناديين مأمورين بالاقتداء بالكتاب والعترة، وجعل قوله: (اللذين من بعدي) كناية عن الكتاب والعترة، واستشهد على صحة تأويله بأمره ﷺ في غير هذا الخبر بالتمسّك بهما والرجوع إليهما في قوله: (إنّي مخلّف فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض) وأبطل من سلك هذه الطريقة في تأويل الخبر اعتراض الخصوم بلفظ «اقتدوا» وأنّه خطاب للجميع لا يسوغ توجهه إلى الاثنين بأن قال: ليس ينكر أن

يكون اقتدوا باللّذين متوجهاً إلى جميع الأمة وقوله (من بعدي أبا بكر وعمر) نداءً لهما على سبيل التخصيص لهما لتأكيد الحجة عليهما وشرح هذه الجملة موجودة في مواضعه من الكتب، وإن كان مخالفونا يدفعون ورود الرواية بالنصب أشدّ دفع، ويدّعون أنّه ممّا خرج على سبيل التأويل من غير رجوع إلى رواية .

وممّا يمكن أن يعتمد في إبطال خبر الاقتداء، أنّه لو كان موجباً للنصّ على الوجه الذي عارض به أبوهاشم لاحتجّ به أبو بكر لنفسه في السقيفة، ولما جاز أن يعدل إلى روايته: «إنّ الأئمة من قريش» ولا خفاء على أحد في أنّ الاحتجاج بخبر الاقتداء أقطع للشغب وأخصّ بالحجّة، وأشبه بالحال لا سيّما والتقية والخوف عنه زائلان، ووجوه الاحتجاج له معرضة، وجميع ما يدّعيه الشيعة بالنصّ الذي تذهب إليه عن الرجل منتفية، ولوجب أيضاً أن يحتج به أبو بكر على طلحة لما نازعه فيما رواه من النصّ على عمر، وأظهر الإنكار لفعله ، فكان احتجاجه في تلك الحال بالخبر المقتضي لنصّ رسول الله صلى الله عليه وآله على عمر ودعائه الناس إلى الاقتداء به، والاتباع له أولى وألزم من قوله: (أقول: يا ربّ ولّيت عليهم خير أهلك).

وأيضاً لو كان هذا الخبر صحيحاً لكان حاظراً مخالفة الرجلين وموجباً لموافقتهما في جميع أقوالهما، وقد رأينا كثيراً من الصحابة قد خالفهما في كثير من أحكامهما وذهبوا إلى غير ما يذهبان إليه، وقد أظهروا ذلك، فيجب أن يكونوا بذلك عصاة مخالفين لنصّ الرسول صلى الله عليه وآله وقد كان يجب أيضاً أن ينبّه الرجلان من يخالفهما على مقتضى هذا الخبر، ويذكّر أنّهم بأنّ خلافهما محظور ممنوع منه، على أنّ ذلك لو اقتضى النصّ بالإمامة على ما ظنّوا لوجب أن يكون ما رووه عنه عليه السلام من قوله: (أصحابي كالنجوم بأيّهم اقتديتم اهتديتم) موجباً لإمامة الكلّ، وإذا لم يكن هذا الخبر موجباً للإمامة فكذلك الآخر، وقد رووا أيضاً عنه عليه السلام أنّه قال: (اهتدوا بهدي عمّار، وتمسّكوا بعهد ابن أم عبد) ولم يكن في شيء من ذلك نصّ بإمامة ولا فرض طاعة، فكيف يظنّ هذا في خبر الاقتداء، وحُكْم الجميع



واحد في مقتضى ظاهر اللفظ.

وبعد، فلو تجاوزنا عن هذا كلّه، وسلّمنا رواية الأخبار وصحّتها، لم يكن في شيء منها تصريح بنصّ ولا تلويح إليه. أمّا خبر الخلّة وما يدعونه من قوله عليه السلام: (اتركوا لي أخي وصاحبي) فلا شبهة على عاقل في بعدهما عن الدلالة على النصّ.

فأمّا خبر الاقتداء فهو كالمجمل لأنّه لم يبيّن في أيّ شيء يقتدى بهما ولا على أيّ وجه، ولفظة بعدي مجملة ليس فيها دلالة على أنّ المراد بعد وفاتي دون بعد حال أخرى من أحوالي، ولهذا قال بعض أصحابنا: إنّ سبب هذا الخبر أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان سالكاً بعض الطريق، وكان أبو بكر وعمر متأخّرين عنه جائيين على عقبه، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله لبعض من سأله عن الطريق الذي يسلكه في اتباعه واللّحوق به، (اقتدوا باللذين من بعدي) وعنى بسلوك الطريق دون غيره، وهذا القول وإن كان غير مقطوع به، فلفظ الخبر محتمله كاحتماله لغيره، وأين الدلالة على النصّ والتسوية بينه وبين أخبارنا، ونحن حيث ذهبنا في خبر الغدير وغيره إلى النصّ لم نقتصر على محض الدّعوى بل كشفنا عن وجه الدلالة، واستقصينا ما يورد من الشبه، وقد كان يجب على من عارضنا بهذه الأخبار وادّعاء إيجابها للنصّ أن يفعل مثل ما فعلناه أو قريباً منه، وليس لأحد أن يتطرّق إلى إبطال ما ذكرناه من التأويلات بأن يدّعي أنّ الناس في هذه الأخبار بين منكر ومتقبّل فالمنكر لا تأويل له، والمتقبّل يحملها على النصّ ويدفع سائر التأويلات؛ لأنّ هذا القول يدلّ على غفلة شديدة من قائله أو مغالطة، وكيف يكون ادعاؤه صحيحاً ونحن نعلم أنّ كلّ من أثبت إمامة أبي بكر من طريق الاختيار وهم أضعاف من أثبتها من طريق النصّ، ينقلون هذه الأخبار من غير أن يعتقدوا فيها دلالة على نصّ عليه»(١٢٩).

١٧ ـ انعقاد الاجماع:

ممّا استدلّوا به لنفي دلالة حديث الغدير على الإمامة، دعوى انعقاد

الإجماع على خلافه، قال الجويني (ت٤٧٨): «وإن ادعوا نصّاً خفياً غير مظهر، فنعلم أنّه لا سبيل إلى علمه، ثم نعلم بطلانه بالاجماع على خلافه، مع ثبوت الاجماع مقطوعاً به ... »[١٣٠].

وقال ميمون النسفي (ت٥٠٨): «لو كان في الحديث، دليل ذلك (أي الإمامة) لما انعقد الاجماع على خلافة غيره »[١٣١] . وقال الآمدي (ت٦٣١): «ثم وإن كان ذلك محتملاً، فهو ممّا يمتنع حمل كلام النبي صلى الله عليه وآله عليه لما فيه من مراغمة الاجماع، ومخالفة اتفاق المسلمين، وهدم قواعد الدين »[١٣٢] . وقال التفتازاني (ت٧٩٣): «بعد تسليم الدلالة على الإمامة، فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الإجماع »[١٣٣] .

نقول في الجواب:

إن أرادوا بالإجماع الإجماع في أوّل الأمر فممنوع، وإن أرادوا في المستقبل فمسلّم ولكن لا ينفعهم، توضيح ذلك:

إنّ الإجماع لم ينعقد على أبي بكر في بداية الأمر بشهادة التاريخ والصحاح والمسانيد، كيف وقد تخلّف سعد بن عبادة وأبناؤه، وتخلّف عليّ وبنوه وزوجته وجميع بني هاشم، وتخلّف جميع من كان خارج المدينة، فأيّ إجماع هذا ؟!

ولا أدلّ على نفي الإجماع من وصف عمر بن الخطاب بيعة أبي بكر بالفلتة، وذلك حينما يشرح أحداث السقيفة ويقول: «... فلا يغترنّ امرؤ أن يقول إنّما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمّت، ألا وأنّها قد كانت كذلك ولكن وقى الله شرّها، وليس منكم من تُقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر، من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فلا يبايع هو ولا الذي بايعه تغرّة أن يقتلا، وإنّه كان من خبرنا حين توفّى الله نبيّه صلى الله عليه وآله أنّ الأنصار خالفونا واجتمعوا بأسرهم في سقيفة بني ساعدة، وخالف عنّا علي والزبير ومن معهما، واجتمع المهاجرون إلى أبي بكر، فقلت لأبي بكر: يا أبا بكر انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار، فانطلقنا

نريدهم، فلما دنونا منهم لقينا رجلان منهم صالحان فذكرا ما تمالأ عليه القوم، فقالا: أين تريدون يا معشر المهاجرين ؟ فقلنا: نريد إخواننا هؤلاء من الأنصار، فقالا: لا عليكم أن لا تقربوهم اقضوا أمركم، فقلت: والله لنأتينّهم، فانطلقنا حتى أتيناهم في سقيفة بني ساعدة، فإذا رجل مزمّل بين ظهرانيّهم ... فإذا هم يريدون أن يختزلونا من أصلنا وأين يحضنونا من الأمر .. فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت من الاختلاف، فقلت: ابسط يديك يا أبا بكر، فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار ... وإنّا والله ما وجدنا فيما حضرنا من أمر أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يبايعوا رجلاً منهم بعدنا، فإمّا بايعناهم على ما لا نرضى، وإمّا نخالفهم فيكون فساد »(١٣٤).

وفي نص آخر: «إنّ أسلم أقبلت بجماعتها حتى تضايق بهم السكك فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلاّ أن رأيت أسلم فأيقنت بالنصر »(١٣٥) .

لهذين النصين مجموعة دلالات :

١ ـ التعبير عن أنّ الأنصار اجتمعوا عند سعد، والمهاجرين اجتمعوا عند أبي بكر، غير دقيق إذ لا يُعقل أنّ جميع الأنصار وجميع المهاجرين يتركون جثمان النبي ﷺ للتنافس على الخلافة، ولو ثبت هذا لكن أكبر طعن عليهم، ولا أظنّ أن يرتضيه أحد من أهل السنة، ولم يُعهد أنّ أبا بكر كان سيد المهاجرين حتى يجتمع عنده المهاجرون، نعم اجتمع شرذمة قليلة لا يتجاوزون أصابع اليد، وهؤلاء المجتمعون والمتآمرون لا يمثّلون شريحة المجتمع.

٢ ـ تهديد عمر أنّ من بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين بالقتل، يدلّل على أنّ بيعة أبي بكر ما كانت بإجماع المسلمين ولا بمشورتهم.

٣ ـ قوله: إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة، تأييد لما قلناه من عدم وجود

الإجماع في أوّل الأمر.

٤ ـ لا أدلّ على عدم وجود الإجماع من قول عمر: «فكثر اللغط وارتفعت الأصوات حتى فرقت من الاختلاف» .

٥ ـ قوله: «بايعه المهاجرون ثم بايعته الأنصار» غير دقيق أيضاً، إذ لم يرد ذكر لهؤلاء المهاجرين سوى أشخاص قلائل، مضافاً إلى أنّ كثيراً من الأنصار ما حضروا السقيفة، وليس كلّ الذي حضر بايع أمثال سعد وبنيه .

٦ ـ قوله: «وخالف عنّا علي والزبير ومن معهما» أدلّ دليل على عدم وجود إجماع، مع أنّ النصّ مجمل إذ لم نعلم كم عدد من تابع علياً والزبير في الاعتزال .

٧ ـ حضور أسلم في تلك اللحظة ملفت جداً ويُثير تساؤلات عدّة، من أين علمت ؟ وكيف جاءت بعدّتها وعددها بحيث تضايقت بهم السكك ؟ لماذا لم تنحاز إلى الأنصار مثلاً أو إلى شخص آخر غير أبي بكر، مع الفراغ السياسي الحاصل آنذاك والانفلات الاجتماعي، وهناك من هو أقوى من أبي بكر وعمر وأعلى شرفاً، فكان بإمكانها خلع أبي بكر ومبايعة غيره، وهي جاءت بجماعتها ؟! لماذا أيقن عمر بالنصر بمجرّد أن رأى أسلم وقبل أن يبايعوا ؟! أليس ينبئ كلّ هذا عن تآمر مسبق؟!!

أما الإجماع الحاصل فيما بعد، فهو مسلّم ولكن لا ينفع إذ أُخذ غلبة وإجباراً، فكثير من المسلمين بايعوا كرهاً، روى الشيخ المفيد رحمه الله عن زائدة بن قدامة قال: «كان جماعة من الأعراب قد دخلوا المدينة ليتماروا منها .. فأنفذ إليهم عمرو استدعاهم وقال لهم: خذوا بالحظ من المعونة على بيعة خليفة رسول الله، واخرجوا إلى الناس واحشروهم ليبايعوا، فمن امتنع فاضربوا رأسه وجبينه، قال: والله لقد رأيت الأعراب تحزّموا واتشحوا بالأزر الصنعانيّة، وأخذوا بأيديهم الخشب وخرجوا حتى خبطوا الناس خبطاً، وجاؤوا بهم مكرهين إلى البيعة»[١٣٦] .

أمّا فاطمة الزهراء عليها السلام سيدة نساء العالمين، فقد قاطعت السلطة ولم تبايع

إلى أن توفيت ساخطة ومهاجرة للقوم، وعدم رضاها ينبئ عن عدم رضى رسول الله ﷺ وعن عدم الرضى الإلهي جلّت عظمته، فأيّ قيمة لهكذا خلافة!! ولو كانت عليها السلام لوحدها في عدم البيعة لكفى في بطلان ما جرى.

أما سعد بن عبادة فلم يبايع حتى قُتل، أما أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده فلم يبايعوا أيضاً لستة أشهر، إلى أن تمّت البيعة حفظاً لبيضة الإسلام ـ كما مرّ بالتفصيل ـ، وبعد هذا فأيّ قيمة يبقى لهكذا إجماع مستقبلي، حصل إما طمعاً وإمّا منافسة وإمّا إكراهاً وإجباراً وإمّا حفاظاً على الدين والملّة ؟!.



* هوامش البحث *

(١) انظر: السنة للخلال ٢: ٣٤٦ .

(٢) الاعتقاد للبيهقي: ٤١٧، المجموع المغيث للمديني ٣ :٤٥٦، النهاية لابن الأثير ٥ :٢٢٨، فيض القدير للمناوي ٦ :٢١٨ ح٩٠٠١ .

(٣) تأويل مختلف الحديث: ٤٢ .

(٤) مشكل الآثار: ٢ :٣٠٩ .

(٥) المغني للقاضي عبد الجبار، كتاب الإمامة ١ :١٥٣ .

(٦) العثمانية: ١٤٥ـ١٤٦ .

(٧) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، إملاء ابن فورك: ١٨٨ .

(٨) تمهيد الأوائل: ٤٥٦ .

(٩) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٤٦، ١٤٩ .

(١٠) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٤٧ .

(١١) الشافي ٢ :٢٩٠ .

(١٢) م ن ٢ :٣١٦ .

(١٣) البحار للمجلسي ٣٧ :٢٤٢ .

(١٤) التوبة: ٧١ .

(١٥) الحجرات: ١٠ .

(١٦) الغدير ١ :٦٤٤ـ٦٤٦ .

(١٧) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٤٧، وتبعه كلّ من: التفتازاني في شرح المقاصد ٥: ٢٧٤، والجرجاني في شرح المواقف ٨ :٣٦١، والقوشجي في شرح التجريد: ٣٦٩ .

(١٨) نهاية العقول: ٤١١ (خ) .
(١٩) التحفة الاثني عشرية: ٤٢٠، وتبعه الآلوسي في مختصر التحفة: ١٦٠ وروح المعاني ٥ :١٩٥، والنفحات القدسية: ١١٧.
(٢٠) نقل كلامه السيد مير حامد حسين في العبقات، حديث الغدير ١٠ :٢٣ .
(٢١) الشافي ٢ :٢٩٠، تلخيص الشافي للطوسي ٢ :١٩٧ـ١٩٨ .
(٢٢) المسترشد: ٤٧١، ونحوه النجاة في القيامة لابن ميثم: ١٣٦، والصراط المستقيم للبياضي ١ :٣٠٩، واحقاق الحق للشتوشتري ٢ :٤٩٦ .
(٢٣) المنقذ من التقليد ٢ :٣٤٢ـ٣٤٣ .
(٢٤) عماد الإسلام، كتاب الإمامة: ٣٤٤ .
(٢٥) إحقاق الحق ٢ :٤٩٥ .
(٢٦) كذا في الأصل .
(٢٧) المنقذ من التقليد للحمصي الرازي ٢ :٣٤٤ـ٣٤٦ .
(٢٨) شرح المواقف للجرجاني ٨ :٣٦٢، شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٩، الصواعق المحرقة للهيتمي ١ :١١٠، التحفة الاثني عشرية للدهلوي: ٤١٨، مختصر التحفة للآلوسي: ١٦٠ وروح المعاني ٥ :١٩٥ .
(٢٩) إحقاق الحق للشوشتري ٢ :٤٩٨ .
(٣٠) النجاة في القيامة: ١٣٩ .
(٣١) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٤٧، وانظر المجموع المغيث للمديني ٣ :٤٥٨ .
(٣٢) تمهيد الأوائل: ٤٥٦و٤٥٧، ونحوه باختلاف: ميمون النسفي في تبصرة الأدلّة: ٨٥٦، المغني للقاضي عبد الجبار، كتاب الإمامة ١ :١٤٦، وابن تيمية في منهاج السنة ٧ :٣٢٤، والمقدسي رسالة في الرد على الرافضة: ٢٢٠، والدهلوي في التحفة الاثني عشرية: ٤٢٠، والزعبي في البينات في ردّ أباطيل المراجعات ٢ :١٥٤، والقفاري في أصول مذهب الشيعة ٢ :٣١٠ .
(٣٣) تمهيد الأُصول للطوسي: ٣٩٨، نحوه المنقذ من التقليد للحمصي ٢ :٣٤٧ .
(٣٤) المستدرك للحاكم ٣ :١٤٠، مجمع الزوائد للهيثمي ٧ :٢٣٨ عن الطبراني والبزار، وقال: وأحد إسنادي البزار رجاله رجال الصحيح غير الربيع بن سعيد ووثّقه ابن حبان .
(٣٥) صحيح البخاري ٨ :١٧٨ .
(٣٦) صحيح مسلم ٣ :١١٦ .
(٣٧) تقريب المعارف للحلبي: ٢١٨ـ٢١٩، نحوه غنية النزوع لابن زهرة ١ :١٧٢ .
(٣٨) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٥٣ .
(٣٩) الاعتقاد: ٤١٦، وتبعه القفاري في أُصول مذهب الشيعة ٢ :٣١٢ .
(٤٠) البداية والنهاية ٥ :٢٢٨ .



(٤١) الصواعق المحرقة ١ :١٠٩، عنه السيرة الحلبية ٣ :٢٧٥ .
(٤٢) التحفة الاثني عشرية: ٤٢١، ومختصر التحفة للآلوسي: ١٦٢ .
(٤٣) الحجج الدامغات لنقد كتاب المراجعات: ٥٦٦ .
(٤٤) أُصول وعقائد الشيعة الاثنا عشرية تحت المجهر: ٢٣٣ .
(٤٥) البداية والنهاية لابن كثير ٥ :٢٢٨و٢٢٩ .
(٤٦) مسند أحمد ٥ :٣٥٠، ونحوه ٥ :٣٥٨، ٣٦١ .
(٤٧) م ن ٥ :٣٥٠، ونحوه ٥ :٣٥٩ .
(٤٨) م ن ٥ :٣٥٦ .
(٤٩) راجع تعجيل المنفعة لابن حجر: ٤٥١ .
(٥٠) صحيح البخاري ١ :٣٥ .
(٥١) البداية والنهاية لابن كثير ٧ :٣٣٢. ففيه: «فلما فرغ علي وانصرف من اليمن راجعاً، أمر علينا إنساناً فأسرع هو فأدرك الحج، فلمّا قضى حجته قال له النبي صلى الله عليه وآله: ارجع إلى أصحابك [ثم يذكر رجوع علي عليه السلام وغضبه على الجيش ونزع الحلل إلى أن يقول أبو سعيد سعد بن مالك :] فقلت: أما إنّ لله عليّ إن قدمت المدينة وغدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله لأذكرنّ لرسول الله صلى الله عليه وآله ولأُخبرنّه ما لقينا من الغلظة والتضييق، قال: فلمّا قدمنا المدينة ... ». ولم يغمز ابن كثير في سنده، بل روى له شواهد ومؤيّدات .
(٥٢) البداية والنهاية لابن كثير ٧ :٣٣٣ .
(٥٣) السيرة النبوية لابن هشام ٤ :٢٩٠ .
(٥٤) مسند أحمد ٥ :٣٥١ .
(٥٥) الإرشاد للمفيد ١ :١٦٠ .
(٥٦) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٥٤ .
(٥٧) ذكر هذه الشبهة وأشار إليها كلّ من القاضي عبد الجبار في المغني كتاب الإمامة ١ :١٥٤، الجويني في غياث الأمم: ٣٠، الفخر الرازي في الأربعين: ٢٩٩، الدواني في الحجج الباهرة: ١٤٨، وغيرهم .
(٥٨) يراجع على سبيل المثال: المغني للقاضي عبد الجبار، كتاب الإمامة ١ :١٥٣، كتاب الإمامة لأبي نعيم: ٢٢٠، المجموع المغيث للمديني ٣ :٤٥٦، النهاية لابن الأثير ٥ :٢٢٨، رسالة في الرد على الرافضة للمقدسي: ٢٢٠، السيرة الحلبية ٣ :٢٢٧ .
(٥٩) معاني الأخبار: ٧١ .
(٦٠) الشافي ٢ :٣١٣ .
(٦١) معاني الأخبار: ٧١، وانظر: الشافي للمرتضى ٢ :٣١٣، كنز الفوائد للكراجكي ٢ :٩٥، الصراط المستقيم للبياضي ١ :٣٠٥ .
(٦٢) الشافي للمرتضى ٢ :٣١٤، تلخيص الشافي للطوسي ٢ :٢٠٠ـ٢٠٢ .

(٦٣) م ن ٢ :٣١٣، نحوه كنز الفوائد للكراجكي ٢ :٩٦، الصراط المستقيم للبياضي ١ :٣٠٥ .

(٦٤) م ن م: ٣١٤، تلخيص الشافي للطوسي ٢ :٢٠٠_٢٠٢، غنية النزوع لابن زهرة ١ :١٧١ .

(٦٥) انظر لمن استدلّ بذلك: الاعتقاد للبيهقي: ٤١٨، الصواعق المحرقة للهيتمي ١ :١١٨، والتحفة الاثني عشرية للدهلوي: ٣٣٠، والسيرة الحلبية ٣ :٢٧٦، وروح المعاني للآلوسي ٥ :١٩٥_١٩٦، وغيرهم.

(٦٦) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٧ :٧٥ رقم ٤٢٣ .

(٦٧) تهذيب التهذيب لابن حجر ٨ :٢٦٨ رقم ٥٤٦ .

(٦٨) الكافي للكليني ١ :٣٦٢ .

(٦٩) بصائر الدرجات للصفار: ١٧٦ ح١٥، عنه بحار الأنوار ٢٦ :٤٢ ح٧٤ .

(٧٠) م ن: ١٨٠ ح٣٠. نعم هذا ربما لا يصدق على جميع بني الحسن، فمثلاً محمد بن عبد الله بن الحسن هذا وردت شواهد على أنه كان معترفاً بإمامة أمير المؤمنين عليه السلام، فقد ذكر الفخر الرازي في تفسيره أنّه استشهد بقوله تعالى: (وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ) لاثبات إمامة علي عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله (تفسير الرازي ١٥ :٢١٣)، وفي رسالة كتبها محمد هذا إلى المنصور يقول فيها: «وإنّ أبانا علياً كان الوصي وكان الإمام» (تاريخ الطبري ٦ :١٩٦، تجارب الأمم لمسكويه ٣ :٣٩٥، المنتظم لابن الجوزي: ٨ :٦٥) .

(٧١) قاموس الرجال: ٦ :٣١٦ رقم ٤٢٦٣ .

(٧٢) عبقات الأنوار، حديث الغدير ١٠ :٤٥٤ .

(٧٣) تثبيت دلائل النبوة: ٢٥٥_٢٥٦، ونحوه نهاية الأقدام للشهرستاني ٤٩٤، الصواعق المحرقة للهيتمي ١ :١١١_١١٢، والسيرة الحلبية ٣ :٢٧٦ .

(٧٤) أنساب الأشراف للبلاذري١ :٥٨٣ رقم١١٨٠، ١١٨٥، الأحكام السلطانية للماوردي:٧ .

(٧٥) الفصول المختارة، للمرتضى: ٢٤٩_٢٥٣ .

(٧٦) تقريب المعارف: ٢٢٥، ونحوه باختصار الاقتصاد للطوسى: ٢١٤ .

(٧٧) المسلك في أُصول الدين: ٢٤٠ .

(٧٨) انظر على سبيل المثال: المغني للقاضي عبد الجبار، كتاب الإمامة ١ :١٥٢، منهاج السنة لابن تيمية ٨ :٤٧_٥١، الصواعق المحرقة للهيتمي ١ :١١١، السيرة الحلبية ٣ :٢٧٥، رسالة في الرد على الرافضة للمقدسي: ٧، نظرية الإمامة لأحمد صبحي: ٢٢٣، الإمامة والنص لفيصل نور: ٦٢١_٦٣٥، الإيضاح في أصول الدين لمحمد الطبري: ٤٢٣، وغيرها .

(٧٩) مسائل المرتضى: ٢٧١ .

(٨٠) تقريب المعارف: ٢٢٠_٢٢٢ .

(٨١) الخصال للصدوق: ٥٥٠ ح٣٠، الاحتجاج للطبرسي ١ :١٦٠ .

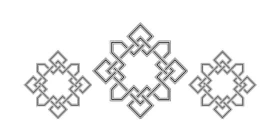
(٨٢) إرشاد القلوب للديلمي ١ :٢٦٤ .

(٨٣) صحيح البخاري ٥ :٨٢ باب غزوة خيبر ٨ :٣ كتاب الفرائض، صحيح مسلم ٥ :١٥٤ .



(٨٤) م ن ٥ :٨٣ .
(٨٥) شرح النهج لابن أبي الحديد ١٥ :١٨٦ .
(٨٦) نهج البلاغة، الكتاب رقم: ٢٨ .
(٨٧) م ن، الخطبة رقم: ٣ .
(٨٨) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك: ١٨٨ .
(٨٩) الارشاد: ٣٥٤ .
(٩٠) قواعد العقائد: ٢٢٦ـ٢٢٧ .
(٩١) غاية المرام في علم الكلام: ٣١٩ .
(٩٢) شرح المقاصد ٥ :٢٧٤.
(٩٣) صحيح البخاري ٨ :٢٧ .
(٩٤) م.ن.
(٩٥) قال ابن الأثير في النهاية ١ :١٠٦ «استبد بالأمر يستبد به استبداداً: إذا تفرّد به دون غيره» .
(٩٦) صحيح البخاري ٥ :٨٣، صحيح مسلم ٥ :١٥٥ .
(٩٧) نهج البلاغة، الكتاب: ٦٢ .
(٩٨) المعجم الكبير للطبراني ٥ :١٧١، ١٧٥ .
(٩٩) شرح النهج لابن أبي الحديد ٤ :٧٣ في المنحرفين عن علي عليه السلام .
(١٠٠) مسند أحمد ١ :١١٩ .
(١٠١) شرح النهج ٤ :٧٣ .
(١٠٢) التوضيح الأنوار للحبلرودي: ١٦٢ .
(١٠٣) العثمانيّة: ١٤٩ .
(١٠٤) الأربعين: ٣٠٠ .
(١٠٥) منهاج السنة ٧ :٣٢١، وانظر: الشيعة الاثني عشرية للعسّال: ٤٢٤، نظرية الإمامة لأحمد صبحي: ٢٢٣، الحجج الدامغات لنقد كتاب المراجعات للأعظمي: ٥٦٧، تبديد الظلام للجبهان: ١٧٦، وغيرها.
(١٠٦) تمهيد الأوائل: ٤٥٧، وتبعه النسفي في تبصرة الأدلّة: ٨٥٦ .
(١٠٧) المنخول: ٢٤٣ .
(١٠٨) عارضة الأحوذي لابن العربي الاشبيلي ٩ :٦٩، عنه عبقات الأنوار، حديث الغدير ١٩ :٤٢٧ .
(١٠٩) فتح الباري لابن حجر ١٣ :١٨٢ـ١٨٣ .
(١١٠) معاني الأخبار: ٧٢ـ٧٣ .
(١١١) رسائل الشريف المرتضى ٣ :٢٥٢ .
(١١٢) الصواعق المحرقة ١ :١٠٩ـ١١٠ .

(١١٣) الأعراف: ١٧٩ .
(١١٤) مسائل المرتضى: ٢٦٠ـ٢٦١ .
(١١٥) انظر: المناقب للخوارزمي: ١٣٦ ح١٥٢، نظم درر السمطين للزرندي: ١١٣، تذكرة الخواص لسبط ابن الجوزي: ٣٣، كفاية الطالب للكنجي: ٦٤، فرائد السمطين للحموئي ١ :٧٣ ح٣٩، وغيرهم، انظر الغدير للاميني ٢ :٦٥ .
(١١٦) نهاية العقول: ٣٨٢، وتبعه صاحب المواقف .
(١١٧) الصواعق المحرقة ١ :١٠٧ .
(١١٨) صحيح البخاري ١ :١٠٤، ٢١٦، ٣ :٦٢، ٤ :٤٠ .
(١١٩) مشكل الآثار ٢ :٣٠٨ـ٣٠٩ .
(١٢٠) وردت الإشارة إلى هذه الشبهة في تمهيد الأوائل للباقلاني: ٤٥٤، المغني للقاضي عبد الجبارة، كتاب الإمامة ١: ١٤٧، ١٥٤، الجويني في الإرشاد: ٣٥٥، الرازي في الأربعين: ٢٩٩، الآمدي في أبكار الأفكار ٥: ١٨٤، ابن تيمية في منهاج السنة ٧: ٣٢٥، الدهلوي في التحفة الاثني عشرية: ٤٢٠، روح المعاني للآلوسي ٥: ١٩٦، وغيرها .
(١٢١) الشافي للمرتضى ٢ :٢٩٢ .
(١٢٢) م ن ٢ :٢٩٢، تمهيد الأصول للطوسي: ٣٩٧ .
(١٢٣) م ن ٢ :٢٩٣، والذخيرة: ٤٥١ .
(١٢٤) الشافي للمرتضى ٢ :٢٩٤ .
(١٢٥) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار كتاب الإمامة ١ :١٥٣، شرح المقاصد للتفتازاني ٥ :٢٧٤، شرح التجريد للقوشجي: ٣٦٩، الصواعق المحرقة للهيتمي ١ :١١١، روح المعاني للآلوسي ٥ :١٩٧ .
(١٢٦) العثمانية: ١٣٧ـ١٣٨ .
(١٢٧) تمهيد الأوائل: ٤٥٠ .
(١٢٨) المغني، كتاب الإمامة ١ :١٥٣ .
(١٢٩) الشافي ٢ :٣٠٦ـ٣١١ .
(١٣٠) الارشاد إلى قواطع الأدلّة: ٣٤٥ .
(١٣١) تبصرة الأدلّة: ٨٥٥ .
(١٣٢) غاية المرام: ٣٢١ .
(١٣٣) شرح المقاصد ٥ :٢٧٤ .
(١٣٤) صحيح البخارى: ٨ :٢٦ـ٢٨ .
(١٣٥) تاريخ الطبري ٢ :٤٥٨ .
(١٣٦) الجمل: ٥٩ .







علم النبي والإمام بالغيب
من منظار المتكلمين والفلاسفة(*)

تأليف: محمد حسن نادم

ترجمة: هاشم مرتضى



ملخص البحث

يُعدّ المنظار الكلامي والفلسفي من جملة الطرق التي يقاس بها المفاهيم والتعاليم الدينية، حيث ينظر كلٌّ منها إلى المسائل والمفاهيم الدينية ضمن مناهج ومباني وخلفيات فكرية خاصّة. يحاول هذا البحث ـ مع لحظ حجم الصفحات ـ تسليط الضوء على موضوع علم النبي والإمام بالغيب ـ الذي يُعد من المعارف الشيعية الخاصة ـ باعتماد ما أفرزه أبرز أتباع المدرسة الكلامية والفلسفية المشهورة، وذكر وجهات نظر كل واحد منهم فيما يتعلّق بعلم النبي والإمام بالغيب؛ وحدّه وحدوده، وباعتماد المباني والخلفيات المعرفية، والوصول إلى حصيلة البحث بشكل مقتضب.

الكلمات المفتاحيّة: العلم، الغيب، علم الغيب، النبي، الإمام، المتكلّمون، الفلاسفة.

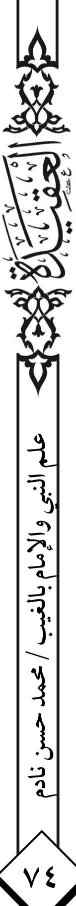
(*) سبق وأن نشر هذا البحث في مجلة الإمامة باللغة الفارسية، في عددها السادس.

المقدمة

من البديهي حصول ثمرات متعددة لمبحث علم الغيب بمعناه العام؛ لارتباطه بمسائل كلامية كثيرة، ولكن خصوصيته الخاصة بالنسبة إلى الشيعة هي علاقة علم الغيب بمسألة النبوة والإمامة، المسألة التي توجب استحكام اعتقاد الشيعة بالإمامة؛ ولذا رأينا من المناسب البحث في هذا الموضوع ـ ولو على نحو الاختصار والإيجاز ـ من وجهة نظر طائفتين من علماء المسلمين، وقد اتخذ كل واحد منهما منهجاً عقلياً في الدفاع عن المفاهيم الدينية وتبيينها ولكن بمنهج يختلف عن الآخر.

لا يوجد أدنى شك في المدارس الفلسفية والكلامية حول علم الأنبياء ونبي الإسلامﷺ بالغيب، لأنّ معارف الأنبياء وعلومهم مبتنية على الإمداد الغيبي والعنايات الربانية؛ تتحصّل بالاتصال والارتباط بمنبع الوحي الإلهي، ومن ثمّ يتم تبليغها إلى قومهم وأممهم، والشاهد على هذا المدعى ـ قبل كل شيء ـ وجود الكتب السماوية ومنها القرآن، حيث تتعلّق بعض آياتها بعلم الغيب بالخصوص، وباتت مورد اهتمام علماء القرآن بمختلف مراتبهم ومناهجهم.

وعليه سيكون أكثر ما نتطرّق إليه في هذا البحث حدود علم الغيب وكيفيته وكمّيته أوّلاً، ثم نتطرّق بعده إلى أنّ الإمام هل له نصيب من علم الغيب أم لا؟ وبما أنّ معتقد الشيعة يدور حول تساوي الأنبياء والأئمة في الأوصاف؛ ستكون الصبغة الغالبة لهذا المبحث عطف النظر إلى علم الإمام بالغيب.



سابقة مبحث علم الإمام بالغيب:

بالنظر إلى ما تركه الأئمة المعصومون من روايات، لايبقى شك في أنّ البحث والاختلاف حول نوعيّة علم الإمام وكيفيّته كان موجوداً منذ عصرهم عليهم السلام ومورد اهتمامهم واهتمام أصحابهم وتلامذتهم. نرى في الروايات أنّ الأئمة تارة يصرّحون

بعلم الإمام بالغيب، وتارة أُخرى ـ بالنظر إلى ما فشى بين المسلمين من الغلو ـ يضطرّون إلى الكلام بنحو آخر كي لا يعطوا حجة لأهل الغلو. وعليه فمسألة علم الغيب في كلام الأئمة عليهم السلام شهد صعوداً وهبوطاً يدلّان على وجود الاختلاف في الروايات المتبقية عنهم عليهم السلام.

وقد استمرّت هذه الطريقة لفترة ما بعد الأئمة عليهم السلام أيضاً، وعليه فمسألة علم الغيب كانت من منذ ذلك الحين وإلى يومنا هذا ـ على الرغم من بحثها في علم الإمام ـ من العقائد التي باتت مورد عناية علماء الشيعة لما تمتاز من أهمية قصوى[1].

إنّ الشيعة عندما يتكلّمون عن علم الإمام، لا يعنون بذلك العلوم الظاهرية والكسبية، لتساوي الإمام وغيره في تحصيل هذه العلوم، بل يقصدون العلم اللدنّي؛ العلم الذي يُطلق عليه علم الغيب، حيث أنّ الحصول على هذا العلم بحاجة إلى أدوات خاصة تكون أعلى وأرقى من الحواس الظاهرية والباطنية، وبما أنّه من الأمور غير المحسوسة كالموت والقيامة و... بات مورداً للنقاش حيث خالفه الكثير وما زالوا. ولذا فإنّ علماء الشيعة أبدوا آراءهم حول هذا الموضوع منذ البداية بمناهج مختلفة.



وفي هذا المبحث نسلّط الضوء على رؤية طائفتين من علماء الإسلام أي الفلاسفة والمتكلّمون؛ ونريد أن نعرف حدود وكيفيّة علم الإمام بالغيب طبقاً للمباني والموازين المقدَّمة من قبلهما، وللإجابة عن هذين السؤالين نحتاج إلى بسط نطاق البحث مع لحظ الحجم المحدّد من الأوراق لهذا البحث.

نطاق علم الغيب:

يعود أساس مسألة الغيب والعلم به إلى المصادر الوحيانية، ويستفاد من مجموع الآيات والروايات المتعلّقة بهذا الموضوع وجود نوعين من علم الغيب:

العلم المحدود للغيب، والعلم غير المحدود للغيب، والحصيلة القطعية لجميع المباني واتجاهات علماء الإسلام المختلفة حصر علم الغيب غير المحدود (المطلق) بالله تعالى، ولكن العلم المحدود للغيب (النسبي) ـ مع قطع النظر عن المباحث الدلالية ـ يتعلّق بغير الله تعالى بالنظر إلى قابليات الإنسان ومختلف استعداداته، فباب الغيب مفتوح للإنسان، ومن الممكن حصول الاتصال بعالم الغيب والاطلاع عليه لغير الله تعالى[٢].

وهنا يطرح سؤال وهو أنّ هذا العلم غير المحدود المخصّص لله تعالى هل يطلع عليه غير الله أم لا؟ وبعبارة أُخرى هل نصيب الأنبياء والأئمة عليهم السلام من الغيب محدود أو غير محدود؟ توجد هنا أقوال مختلفة يمكن تلخيصها ضمن قولين:

القول الأول:

الذاهبون إلى هذا القول يعتقدون بجواز اطلاع غير الله على علم الله المطلق غير المحدود بإذنه؛ وهم ينقسمون إلى عدّة أقسام:

ألف ـ المتمسّكون بالروايات الكثيرة المثبتة لعلم الأنبياء والأئمة عليهم السلام غير المحدود وبإذن الله. وقد رويت هذه الروايات بكثرة في المجاميع الروائية وفي أبواب مختلفة، نشير هنا إلى مضمون بعضها:

«إنّ الإمام خليفة الله ومرجع الناس في كل الأمور»[٣]، «الإمام وارث النبي صلى الله عليه وآله وجميع الأنبياء والأئمة من قبله»[٤]، «الإمام خزان علم الله وعيبة علمه»[٥]، «الإمام عالم بالقرآن كلّه وسنّة نبيه»[٦]، «الإمام عالم بجميع ما يحتاج إليه الناس كلّه»[٧]، «عند الإمام الإسم الأعظم»[٨]، «الإمام عالم بما كان وما يكون وما هو كائن»[٩]، «الإمام عالم لباقي السماوات والأرض وما فيهما من رطب ويابس»[١٠]. و...

ب ـ الذاهبون إلى الرؤية العرفانية في بيان موقعية الإنسان الكامل، حيث يجعلونه خليفة الله، الخليفة الذي يكون مظهراً تاماً لجميع الأوصاف الإلهية، حيث تتجلّى فيه جميع الصفات والأسماء الربوبية المستأثرة وغير المستأثرة، ومن جملة تلك الصفات صفة علم الله اللامتناهي وغير المحدود.

ج ـ الفلاسفة الذين مزجوا بين المباحث الفلسفية والكلامية والنقلية، وقد عرفت فلسفتهم باسم الحكمة المتعالية، وحصيلة رأيهم في مسألة علم الإمام هو ما ذهب إليه العرفاء.

نحن هنا سوف لا نتطرّق إلى آراء الفريق الأوّل، لأنّ ما تركوه لنا من آثار بالنسبة إلى موضوع علم الإمام لحد الآن يغلب عليه الاتجاه النقلي، كما لا نفرد بحثاً مستقلاً بالنسبة إلى الفريق الثاني؛ إذ يحتوي البحث عن الفريق الثالث مطالب متشابه عن آرائهم سوف نذكرها في موردها.

القول الثاني:

ذهب بعض آخر ـ خلافاً لأصحاب القول الأول ـ إلى تحديد علم النبي والإمام بالغيب، وهم ينقسمون أيضاً إلى عدّة أقسام:

ألف ـ تمسّك بعض المفسرين والمحدّثين والفقهاء بظواهر بعض الروايات الدالّة على تحديد وعدم إطلاق علم الغيب لغير الله تعالى. وهذه الروايات تنقسم إلى عدّة أقسام:

القسم الأوّل: الروايات الواردة في ذيل الآيات المخصّصة لعلم الغيب بالله تعالى، من قبيل: «إنّ من العلم ما استأثر الله به ولم يطلع عليه أحد»، «إنّ لله علمين علماً عاماً وخاصاً لم يطلع عليه أحد» «إنّ لله علم يقضيه إلى الملائكة وكان في علم القادر»، «إنّ لله علماً مكفوفاً وعلماً مبذولاً»[11].

القسم الثاني: الروايات المتعلّقة باختلاف رتبة علم الأنبياء والأئمة عليهم السلام، من قبيل: «الأئمة بعضهم أفضل من بعض إلاّ في علم الحلال والحرام»[١٢]، «إنّ الإمام أعلم من سليمان»[١٣]، «إنّ موسى أعلم من الخضر وإنّ الإمام أفضل منهما»[١٤].

القسم الثالث: الروايات المتعلّقة بسهو الإمام، كقوله: «إنّ النبي صلى الله عليه وآله صلّى بالناس ثم سهى»[١٥]، «إنّ علياً صلّى بالناس بدون الطهارة»[١٦]، «الإمام الباقر عليه السلام نسي الغسل»[١٧].

القسم الرابع: الروايات الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في نفي العلم بالغيب عن أنفسهم[١٨]

القسم الخامس: الروايات الواردة في الأبواب الفقهية في عدم علم الإمام ببعض المسائل الفقهية، أو ما تضمّن من اعترافهم بعدم علمهم بالغيب، كعلي عليه السلام لما بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله إلى اليمن قال: «ليس لي علم بالقضاء»[١٩].

القسم السادس: الروايات التي يُستنتج منها عدم اطلاق علم الإمام.

ب ـ قد استدلّ بعض المتكلمين على محدودية علم الغيب لغير الله تعالى ببعض الدلائل العقلية والنقلية.

ج ـ كما ذهب إلى هذا القول بعض الفلاسفة بالاستناد على المباني والخلفيات الفلسفية العقلية، وسنتطرق إلى آرائهم تبعاً، ونستمر بالبحث مع لحظ آراء الطائفتين: المتكلمين والفلاسفة مع توجهاتهما العقلية ـ النقلية.

نطاق علم النبي والإمام بالغيب عند الفلاسفة:

قد يخطر ببال القرّاء الكرام في الوهلة الأولى أوّلاً عدم التوقّع من الفلسفة ـ وهي نوع نظرة كونية مستقلّة عن الدين ـ بالولوج في مسائل الدين، وثانياً:

اختصاص علم الإمام بالغيب بالشيعة إذ لا يعتقد غيرهم به، وعليه لا نتمكن من الاستفادة من آثارهم فيما يتعلّق بهذا الموضوع.

نقول في الجواب عن الإشكال الأوّل: نعم إنّ الفلسفة أولاً وبالذات نوع نظرة كونية إلى العالم والوجود، ولم تتبنّ تعريف الدين وتبيينه وكشف حقائقه، ولكن تلج الفلسفة الإسلامية في المباني والفرضيات المعرفية لتبيين وكشف حقائق الدين، ومن هنا نشاهد أنّ فلاسفة الإسلام اهتموا بمباحث العقيدة والمفاهيم الدينية، وأعطوا تحليلاً عنها طبقاً لمبانيهم الخاصة.

أمّا الإشكال الثاني، فنحن لا نقصد حينما نقول (علم النبي والإمام عند الفيلسوف الفلاني) أنّه قد صرّح بعلم الإمام للغيب، بل المراد كشف ملائمة أو عدم ملائمة إثبات فرضية علم الغيب لغير الله عن طريق المباني العقلية والفلسفية، وهل يمكننا بالاعتماد على المباني الفلسفية إعطاء تحليل عقلائي حول إمكان اطلاع النبي والإمام أو حتى غير الإمام على الغيب؟ مضافاً إلى ذلك فإنّ لكل فيلسوف أو متكلّم مسلم الحق في الحكم والتحليل حول مسألة علم النبي صلى الله عليه وآله بالغيب، وعليه يمكن الاستناد إلى نفس ذلك التحليل للإمام بالنظر إلى التساوي بين رسالة النبي والإمام.

علم النبي والإمام بالغيب عند الفلسفة المشائيّة:

يعود تاريخ البحث عن العقل الفعّال في المدرسة المشائية إلى الفارابي، فإنّه مضافاً إلى العقول السابقة: «الهيولا، بالملكة، بالفعل، المستفاد» طرح عقلاً أعلى منها يتولّى تفعيل هذه العقول وسمّاه العقل الفعال[٢٠].

يحتلّ العقل المستفاد في فلسفة الفارابي أعلى درجات الإدراك؛ لإدراكه المجرّدات طبعاً بعد الاتصال بالعقل الفعال الذي يزيح جميع الموانع المادية ويصل إلى العلم بالغيب، وفي مدرسة الفارابي يُعد من وصل إلى رتبة العقل الفعّال وتمتع

بهذا الكمال، بأنّه قد أخذ صور جميع الأشياء من العقل الفعال مباشرة دون حاجة إلى الكسب؛ لأنّه مفيض الصور إلى سائر العقول، وعليه يجعل الفارابي من وصل إلى العقل الفعال في أعلى مراتب الكمال ولائقاً لرئاسة المدينة الفاضلة، فهذا الإنسان هو النبي الأعظم صلى الله عليه وآله (٢١) أو من وصل إلى تلك الرتبة.

وعلى هذا الأساس يرى ابن سينا أنّ كسب المعرفة ـ ومنها العلوم الغيبيّة ـ يبتني على سير النفس التكاملي، ويذهب إلى استفادتها في طريق كسب المعرفة والاستكمال من العقل، وله مراتب حيث تبدأ الحركة من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة وبالفعل والمستفاد، وتنتهي إلى العقل الفعّال الذي تكون جميع الأشياء حاضرة وموجودة عنده[٢٢].

ومن خصائص العقل الفعال تجرّده، فيكون في نفسه عالماً بالكليات وجميع صور الأشياء من جهة، ومن جهة ثانية يمكنه الاطلاع على جميع الجزئيات السابقة واللاحقة لارتباطه بسائر النفوس المجردة كالنفوس الفلكية[٢٣]. وعندما يريد ابن سينا ـ كالفارابي ـ التكلّم عن مصداق متصل بالعقل الفعال بعنوان أنّه من اكمل النفوس الحائزة على الكمال والقدرة العقلية والإدراكية، يشير إلى الأنبياء والأولياء، لأنّهم ولامتلاكهم قوة الحدس الفائقة؛ يمكنهم الارتباط السريع مع المبادئ العالية والوقوف على حقائق العالم وجزئياته ـ السابقة واللاحقة ـ الموجودة عند تلك المبادئ العالية[٢٤]، من دون فرق بين أن تكون هذه النفس المتكاملة نفس نبي أو غير نبي، فعليه يمكن للأئمة عليهم السلام العلم بالغيب طبقاً لهذا المبنى.

نعم يذهب ابن سينا إلى أنّ الصادر الأول بعد الباري تعالى هو العقل، كذلك يذهب إلى القول بالعقول العشرة، ويصدر من كل عقل فلك إلى أن يصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال. ويرى أيضاً أنّ العقل الأوّل قائم بذاته؛ يتعقّل ذاته ويتعقّل الحق بنفس الوقت، وحائز على جميع الكمالات، وهذه العقول في سيرها النزولي تفيض كل ما عندها على العقل الذي يتلوها إلى أن تصل إلى العقل

العاشر حيث تنتقل إليه جميع الكمالات، وعليه فالإنسان بالاتصال مع العقل العاشر (العقل الفعال) يمكنه الاطلاع على كل ما فيه. ولكن مع هذا لا يمكن الوصول إلى نتائج واضحة حول علم الإمام من خلال هذه المباني وهذه المدرسة.

علم النبي والإمام بالغيب عند الفلسفة الإشراقية:

لقد أضاف شيخ الإشراق ـ مضافاً إلى ما قاله ابن سينا فيما يتعلّق بعلم الغيب ـ مبحث الإشراق والشهود والنورانية في مجال العلم والمعرفة، وهذا القسم من فلسفته أقرب إلى العرفان كما أشار إليه صدر المتألهين(٢٥).

ويشير شيخ الاشراق إلى انّ الإنسان بعدما يهيّئ لنفسه مناخاً أخلاقياً من خلال أعماله الصالحة يمتاز بنور يكون أعلى من نور النفس المستكملة في فلسفة ابن سينا، لأنّ النفس في فلسفة السهروردي تتصل بعالم النور بعد كمالها(٢٦).

رأينا في فلسفة ابن سينا أنّ كسب المعرفة يبتني على طي مراحل العقل وامتلاك قوة الحدس؛ ولكن ينعطف الكلام هنا نحو الشهود حيث تنكشف الحقائق بقوّة النور وقدرته، ممّا يعني الاستغناء عن الصور العلمية التي ذكرت في مدرسة ابن سينا، فمن حاز هذه النورانية سيطلع على الغيب بقدر نورانيته طبعاً بالمشاهدة لا بتعاقب الصور.

إنّ شيخ الإشراق لتفكّره النوري كان لا يعير أهمية للحواس الظاهرية والباطنية على الرغم من أهميتهما الخاصة في فلسفة ابن سينا، بل كان يُرجع جميع الحواس إلى حس مشترك؛ وهذا الحس المشترك يبتني على النور وتدبير جميع القوى؛ كما أنّه فياض بذاته(٢٧). وبعبارة أُخرى كان يذهب إلى أنّ النور هو الصادر الأوّل، نعم إنّ شيخ الإشراق وتبعاً لابن سينا كان يشير إلى أشخاص عند ذكر من استفاد من علم الغيب هذا، وكان الأنبياء على رأس هؤلاء لامتلاكهم أعلى مراتب النورانية، وعليه فيمكن إدخال غير الأنبياء ـ كالأئمة عليهم السلام ـ في زمرة المطلعين

على الغيب.

الأمر المهم عدم وجود تصريح في كلمات شيخ الإشراق يحدّد سعة العلم بالغيب لمن حازه، لأنّه وإن أشار في كلامه إلى أنّ ملاك الاطلاع على الغيب هو النورانية، لكنه لم يحدّد رقعة هذا النور كمّاً وكيفاً. وعليه فلو كان مراده العلم المطلق بالغيب فهذا يتعلّق بالنور المطلق المتعلّق بالله تعالى. مع لحاظ عدم وجود الشفافية فيما يتعلّق بأصل النور عند هذه المدرسة فضلاً عن ثمرة النور؛ وعلى أيّ حال فبنفس المقدار الذي بُحثت مسألة علم الأنبياء والأولياء بالغيب في الفلسفة المشائية، بُحثت أيضاً في هذه الفلسفة، مضافاً إلى تمديد رقعة الإدراك العقلي بفضل المشاهدات النورانية والشهود الإشراقي، وعليه يلزم وسعة نطاق علم هؤلاء بالغيب.

علم النبي والإمام بالغيب في الفلسفة الصدرائية:

إن الفلاسفة التابعين لمدرسة الحكمة المتعالية؛ مضافاً إلى قبولهم لما ورد في المكاتب السابقة؛ يذهبون إلى أنّ الإنسان يمكنه الوصول إلى مرتبة في النظام الكوني يتلقى فيها العلوم والمعارف والحقائق الغيبية من دون واسطة، وذلك من خلال السير والسلوك وطي مراحل الكمال من قبيل الانقطاع عن جميع التعيّنات المادية. وبهذا الصدد ـ سيما في مباحث النفس ـ يشير ملا صدرا إلى مسألة قوس النزول والصعود للإنسان، ويطرح جامعية الإنسان بصبغة عرفانية وواضحة ويقول (ما معناه): يمتلك كل موجود في هذا الكون الواسع حداً معيناً، إلاّ الإنسان فإنّه يتمكن من احتواء جميع الحدود والمراتب في عالم الوجود؛ بحيث يفاد من آثار وأوصاف تلك المراحل التي يصل إليها، هذه الحركة وهذا السير يمتد إلى ما لا نهاية، ولا تتوقّف عند حدّ ويحتاج الإنسان في الوصول إلى هذه المرحلة إلى شيئين:

١ـ حصول الاستعداد.

٢ـ رفع الموانع.

إنّه على الرغم من اعترافه بمادية العالم وتواجد الإنسان فيه، لكن يرى أنّ الله تعالى أتاح له سبل الاتصال بما وراء هذا العالم المادي، كما هو مصرّح به في القرآن ﴿**يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنْ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ (المائدة: ١٦).

يذهب ملا صدرا في مقام تبيين كيفية المعرفة بما وراء عالم الشهود، إلى توصيف البعد المعنوي الكامن في الإنسان ويقول: «إنّ الروح الإنساني إذا تجرّد عن البدن وخرج عن وثاقه... وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلّقات، لاح له نور المعرفة والإيمان بالله وملكوته الأعلى»[٢٨].

وعليه ففي المدرسة الصدرائية يتمكن الإنسان من الاتصال بالحق بعد تهيئة الظروف والمقدمات كقطع علائق الدنيا والماديات وكل ما سوى الله تعالى، وبعد تحقق هذا الاتصال يحصل العلم بالغيب كما حصل ذلك للنبي صلى الله عليه وآله بعد انقطاعه عن جميع ما سواه ووصوله إلى أعلى مراتب الوجود في النظام الكوني، حيث لا واسطة بينه وبين الله تعالى ـ كما قال الإمام الصادق عليه السلام ـ[٢٩] وعليه سيكون الاقتباس من دون واسطة أيضاً.

قال ميرداماد أستاذ ملا صدرا:

«الرسالة والنبوة قوّة كمالية في النفس الإنسانية بحسب صفاء جوهرها وقداسة ذاتها يكون بها في مُنّة النفس أن تجمع بين الكون... واستيطان بُطنان عرش التعقل معاً، فيكون جوهر الروح العاقل حين تدبير دار الجسد والتعلّق الطبيعي بأرض الهيولى أكيدَ العلاقة جداً بقطنة عالم الأمر شديد الاتصال بروح القدس المعبّر عنه في لسان حكمة ما فوق الطبيعة بالعقل الفعال، وواهب الصور

بإذن ربه، ومن هناك يستوجب النبي أن يكون في جوهر نفسه العاقلة ذا خصائص ثلاثة البتة: أُولاهما الاستغناء عن مؤن الاقتناص والتعلّم، لكونه مؤيّد النفس بشدّة الصفاء وشدّة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً وقبولاً من روح القدس في كل شيء... وثانيتها: أن يشتدّ لسرّه الاعتلاق والاتصال بذلك العالم فيسمع كلام الله... وثالثتها: أن تكون نفسه المقدسة الربانية لقوتها القدسية قوية بهية فعالة، كادت تكون متصرّفة في العوالم الاسطقسيّة تصرّف النفوس في أبدانها».

ثم إنّ ميرداماد يجري هذه المراتب النبوية على الوصي أيضاً ويقول:

«ثم مرتبة الوراثة والوصاية تجري في كمال جوهر النفس، واشتعال قوّتها القدسية، وشدّة اعتلاقها واتصالها، وتأكّد علاقتها بذلك العالم مجرى مرتبة النبوة... إلاّ أنّها ليست بمثابة تصحّح للوصي تشبّح الملائكة وتمثّل روح القدس له على صورة يراها ويعاينها، حتى يكون يتصحّح له من ذلك سماع كلام الله تعالى بالوحي والايحاء، على أن يكون هو الموحى إليه من دون توسيط الرسول، بل إنّما الأوصياء والأئمة بعقولهم محدّثون مفهّمون ـ على البناء للمفعول من التحديث والتفهيم ـ فربما يسمعون الصوت ولكنهم لا يعاينون شخصاً متشبّحاً»[٣٠].

وبناء على هذا؛ يكون أفضل إنسان عند الفلسفة المتعالية من اجتمعت فيه جميع الأصول الأخلاقية والملكات الحميدة، وقد استكملت نفسه في الجانب النظري وقوّة الفكر بحيث وصل إلى مرحلة العقل الفعال وأحاط بجميع الوجود، واتحد بالمآل مع عالم الملكوت.

وبعبارة أُخرى فانّ هذا الاتجاه يجعل لنظام الوجود وجهتين لا تختلفان ولا تتفاوتان، وجهة في الخارج ووجهة في الذهن، فمن وصل إلى مرتبة كمال العقل سيكون صورة كاملة للكون كلّه، وعليه فالحائز لهذه المواصفات سيكون في أعلى درجات الوجود، أولهم خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله حيث حاز مقام الخاتمية وأول درجات

الكمال بعد وصوله إلى هذه الرتبة، يأتي بعده من كان في عرضه وهو وصيه وخليفته علي عليه السلام. فلو كان النبي والوصي في رتبة واحدة وامتلكا حقيقة واحدة، ستكون دائرة علمهم متساوية لا محالة.

والخلاصة انّ العرفاء والفلاسفة المسلمين المتأخرين (أتباع المدرسة الصدرائية) يذهبون إلى أنّ الله تعالى أعطى للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين العلم الرباني (اللدني)، ووهب لهم النورانية والمعرفة الكاملة لجميع فروع العلوم أعم من الشهودية والغيبية، وبعبارة أُخرى انّهم اناس تتلمذوا في المدرسة الإلهية الملكوتية وكسبوا منها العلوم والمعارف.

ومن الأمور الأُخر التي أشار إليها انثروبولوجيا الفلسفة الصدرائية، ولها ارتباط وثيق مع علم النبي والإمام بالغيب، التوجه لمختلف أبعاد الإنسان، حيث ذهبوا إلى أنّ الإنسان الكامل ذو أبعاد ومراتب متعدّدة فانّه تارة يتعامل مع الناس ببعده البشري، وتارة أخرى بالبعد الرباني، يقول العلامة الطباطبائي بهذا الصدد: إنّ لهؤلاء العظماء بُعدين: البعد البشري والبعد النوري، فعندما يُظهرون عدم العلم بشيء فإنّه يتعلّق بالبُعد البشري الظاهري، ولو أرادوا لاطلعوا عليه من خلال البعد النوراني.

ويمكن أن نستنتج ممّا مضى كمحصّل للبحث؛ ذهاب أتباع الفلسفة الصدرائية إلى تساوي علم النبي والإمام ـ وهم خلفاء الله ـ مع العلم الإلهي كماً وكيفاً من حيث الاطلاع على الغيب، والفارق الوحيد فيما بينهما أنّ علم الله تعالى ذاتي وبالأصالة، وعلم النبي والإمام غير ذاتي وبالعرض، لأنّ الله واجب الوجود والنبي والإمام ممكن الوجود. مع أنّ الفلاسفة لا يريدون الوحدة بين الخالق والخلق وإعطاء شريك له، بل عطفوا أنظارهم أيضاً إلى البُعد الوجوبي لله تعالى والبعد الامكاني لما سواه حتى بالنسبة إلى الأنبياء والأئمة، وذهبوا إلى أنّ ذات الواجب وجود محض.

نطاق علم النبي والإمام بالغيب عند المتكلّمين:

اتفقت آراء المتكلمين الإسلاميين على علم النبي بالغيب، وقد خصّصت المعتزلة ـ وبحسب المقدمات التي رتبوها ـ علم الغيب بالأنبياء فقط، أما بالنسبة إلى غيرهم فذهبوا إلى عدم إمكان إقامة دليل عقلي أو نقلي بديل عن العقلي على علمهم بالغيب، وعليه فلا مجال لمبحث علم الإمام بالغيب عندهم، أضف إلى أنّهم خالفوا صريحاً مسألة علم الإمام بالغيب.

وذهبت الأشاعرة خلافاً للمعتزلة إلى جواز علم غير الأنبياء بالغيب[٣١]، وإن خالفوا الإمامية في مسألة علم الإمام بالغيب، انّهم يقولون بعد تقديم مقدمات: يمكن للإنسان أن يهيّئ في نفسه أرضية التلقّي من الغيب بعد الجد والاجتهاد، وبعد تحقّق هذه الأرضية يتمكن من العلم بالغيب[٣٢]، نعم يمكن عدّ الأئمة ضمن الأولياء.

فتحصّل جواز علم النبي صلى الله عليه وآله بالغيب قطعاً عند هذه المدارس الكلامية، أمّا علم الإمام بالغيب ـ كما تقول به الشيعة ـ فمرفوض.

علم الإمام بالغيب عند متكلّمي الإمامية:

يوجد اتجاهان عند متكلّمي الشيعة فيما يخص علم الإمام بالغيب: الاتجاه الذي يرى تقييد علمه بالغيب، والاتجاه الآخر بخلافه لا يقيّد علمه. يتبنّى الاتجاه الأوّل مدرسة بغداد بقيادة الشيخ المفيد رحمه الله وتلامذته من قبيل السيد المرتضى، الشيخ الطوسي والكراجكي[٣٣]. وقد استمر هذا الاتجاه في القرون التالية ونفذ في سائر المدارس الكلامية، واستهوى كثيراً من المفسرين والمتكلمين حتى أنّه كان الرأي الغالب إلى فترة متأخّرة[٣٤].

أما الاتجاه الثاني (أي عدم تقييد علم الإمام) فينسبه الشيخ المفيد إلى آل نوبخت[٣٥]، لكنّه راج عند المتأخرين كالعقليين والعرفاء والمحدّثين والإخباريين

بشكل كبير، ونظراً لضيق المجال لا نتطرق إلى كلماتهم، ولكن نذكر نقاطاً فيما يخص رأي المتكلمين:

١ـ بالنظر إلى السير التاريخي لمسألة علم الغيب نستنتج أنّ الرأي الثاني شاع في الفترة المتأخّرة وكان متأثّراً بالمباحث العرفانية والفلسفية من جهة، والاتجاه الاخباري الشيعي من جهة ثانية، في حين عدم تطرّق التراث الكلامي القديم لمسألة علم الغيب بالنحو الذي طُرح في الفترة الأخيرة. وعلى كل حال فهذا الاتجاه الخاص بالنسبة إلى علم النبي والإمام بالغيب أصبح حاكماً على المناخ الفكري لعلماء الشيعة ـ باتجاهاتهم المختلفة ـ حالياً.

٢ـ قد يبدو في الوهلة الأولى عدم ملائمة هذا الاتجاه مع بعض الآيات والروايات المتعلّقة بعلم الغيب، إلاّ أن نلتجئ إلى تأويلها لنصل إلى هذا الرأي.

٣ـ الاتجاه الغالب والعام الذي ساد الفكر في بدايات تأسيس المباحث الكلامية سيما بعد فترة غيبة الإمام عليه السلام، والذي تبناه أمثال الشيخ المفيد، الكراجكي، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي، العلامة الحلي وغيرهم، هو تقييد علم النبي والإمام بالغيب، فحصول علم الغيب لهم يكون أولاً بإعلام الله بوساطة الوحي أو الإلهام، وثانياً من خلال مدخلية الإرادة الإلهية الغيبية في ذلك، فالله تعالى إذا أراد ورأى المصلحة أطلع نبيه أو الإمام بأمرٍ ما عن طريق الوحي أو الإلهام، فلا معنى للإطلاق حينئذ.

الخلاصة

انّ المقبول عقلاً ونقلاً عند متكلمي الشيعة وفلاسفتهم فيما يخص نطاق علم النبي والإمام بالغيب، هو عدم الافراط فيه والقول باتحاده مع العلم الإلهي؛ لأنّنا حينئذٍ لابد من أن نلتجئ إلى تأويل ما ورد بخلافه، وكذلك عدم التفريط فيه

وإنكاره، حيث نضطر حينئذٍ إلى تأويل ما يخالفه أيضاً، والصحيح ما ذهب إليه الشيخ المفيد (رحمه الله) وهو ترك الغلو والتقصير. وعليه نقول باعتماد أدلّة العقل والنقل أنّ علم النبي والإمام فوق علوم البشر ودون علوم الخالق، وهذه منزلة وسطى ذهب إليها كثير من متكلّمي الإمامية القائلين بنسبية علم الإمام وتقييده.

* هوامش البحث *

(١) انظر: المفيد؛ أوائل المقالات: ٢١، ٢٣، ٢٥. السيد المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٢٧٠ـ ٢٧٢، الطوسي، تمهيد الأصول: ٨١٠، ابن شهرآ شوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ٢٧، الحمصي الرازي، المنقذ من التقليد٢: ٢٩٠ـ ٢٩٥، الطبري، أسرار الإمامة: ٢٨٤ـ ٢٨٩، الحلي، منهاج الكرامة١: ١٦١ـ ١٧٠، السيوري الحلي، اللوامع الإلهية: ٢٣٧، وإرشاد الطالبين: ٣٥٧، ملا صدرا، شرح أصول الكافي٢: ٤٧٦ـ ٤٧٩، ٥٠٢، ٥١٨، اللاهيجي، كوهر مراد:٥٥١ـ ٥٥٢، المجلسي، مرآة العقول٢: ٣٤٧، ٤٣٦، بحار الأنوار٢٦: ١٩٣، اللاري، رسائل السيد اللاري، الرسالة: ٢٠.

(٢) راجع: الخوارزمي، مقتل الحسين عليه السلام. ٥٣، أحمد بن حنبل، المسند ٥: ٣٨٨، البغدادي، تاريخ بغداد٢: ٤٨ـ ٤٩، المجلسي، بحار الأنوار ج٢٦، الكليني، أصول الكافي١: ١٢٧ـ١٥١، الصفار القمي، بصائر الدرجات.

(٣) ابن بابويه، التوحيد: ٢٧٥، ٤٢١و ٤٢٣.

(٤) الكليني، الكافي١: ٢٢١، ٢٣٧، ٢٥٥، ٢٥٦، الصفار، بصائر الدرجات ٣: ١٣٤.

(٥) م ن١: ١٩٢ـ ١٩٣، الصفار٢: ١٥١، نهج البلاغة، خ: ٢.

(٦) م ن١: ٢٢٨، ٤: ٢٦١، مسند الإمام الكاظم عليه السلام ١: ٣٢١.

(٧) م ن١: ١٩٩، المفيد، الاختصاص: ٣٠٣.

(٨) م ن ١: ٢٣٠، الصفار٣: ١٣٤، ١٥٥.

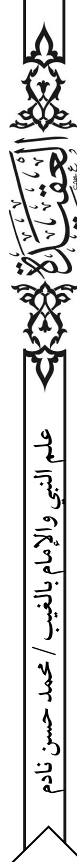
(٩) ابن بابويه، التوحيد: ٣٠٥، الكليني، الكافي١: ٢٦٠ـ ٢٦٢.

(١٠) الكليني، الكافي١: ٢٦١.

(١١) راجع: الصفار٢: ١٢٩. (والروايات منقولة بالمعنى).

(١٢) المجلسي، بحار الأنوار٨٩: ٩٥.

(١٣) الكليني، الكافي١: ٢٦١.



(١٤) القمي، التفسير٢: ٣٦.
(١٥) الفيض الكاشاني، الوافي٣، ٥٥٥.
(١٦) الطوسي، الاستبصار١: ٤٣٣.
(١٧) العاملي، الوسائل ج٢ باب ٤٧.
(١٨) الطوسي، رجال الكشي رقم ٢٩٢، ٥٣، ٥٣٢، الكليني، الكافي١: باب نادر من الغيب.
(١٩) تاريخ دمشق لابن عساكر ٤٢: ٣٨٨.
(٢٠) نصر، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ٣١٦.
(٢١) الفارابي، السياسات المدنية: ٤٩، المدينة الفاضلة: ٨٥ ـ ٨٦.
(٢٢) ابن سينا، الإشارات، النمط الثالث٢: ٣٥٣ ـ ٣٥٤، الشفاء: ٢٨٧.
(٢٣) م ن ٢: ٣٦١.
(٢٤) م ن ٣: ٤٠٠.
(٢٥) ملا صدرا، الأسفار ٦: ٢٨٤.
(٢٦) م ن٣: ١٠٥ـ ١٠٧.
(٢٧) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ٥٠٢ـ ٥٠٣.
(٢٨) ملا صدرا، الأسفار الأربعة٧: ٢٤.
(٢٩) «ذاك إذا تجلّى الله له ذاك إذا لم يكن بين الله وبينه أحد» (ابن بابويه، التوحيد: ١١٥).
(٣٠) ميرداماد، الرواشح السماوية: ٦٠ـ ٦٢/ مقدمة المؤلف.
(٣١) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى١٠: ٤٥، ١١: ٣١٣ـ ٣١٤.
(٣٢) الآلوسي، روح المعاني٢٠: ١٠ ـ ١٢.
(٣٣) راجع المفيد، اوائل المقالات، ٧٧، والفصول المختارة ١: ٧٠، السيد المرتضى، تنزيه الأنبياء: ١٨٠، ٣٢٥ والشافي ٢: ٤٠، الكراجكي، كنز الفوائد: ١١٢.
(٣٤) الحلي، اجوبة المسائل المهنائية: ١٤٨، المجلسي، مرآة العقول٣: ١٢٦، بحار الأنوار ٤٢: ٢٩٩.
(٣٥) المفيد، أوائل المقالات: ٧٧.

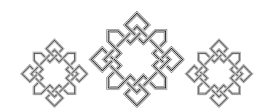
* مصادر البحث *

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد، فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، المغرب، مكتبة المعارف، ١٩٨١م.
- ابن سينا، أبو علي، إلهيات الشفاء، القاهرة ١٩٦٠م.

- ــــــــــــــــ، الإشارات والتنبيهات، المطبعة الحيدرية، ١٣٧٨ق.
- ابن شهر آشوب المازندراني، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، قم بيدار، ١٤١٠ق.
- أحمد بن حنبل، المسند، مصر، دار الفكر، ١٣١٣ق.
- الاستر ابادي، مير يوسف علي، الأسئلة اليوسفية، إعداد رسول جعفريان، طهران، موزه ومركز مجلس شوراي إسلامي، ١٣٨٨ش.
- الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١م.
- الأشعري القمي، سعد بن عبد الله، المقالات والفرق، طهران، علمي وفرهنگي، ١٣٦١ش.
- الآلوسي البغدادي، السيد محمود، روح المعاني في التفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- البغدادي، أحمد بن علي الخطيب، تاريخ بغداد أو مدينة الإسلام، بيروت دار الكتب العلمية.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩١ق.
- الحلي، الحسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، قم مطبعة الخيام، ١٤٠١هـ.
- ــــــــــــــــ، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، مشهد، تاسوعا، ١٣٧٩ش.
- الحمصي الرازي، سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، قم، جامعة المدرسين ١٣٧٠ش.
- الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، طهران، وزارة الثقافة ، ١٣٨٨ش.
- الداوري الاردكاني، رضا، تاريخ فلسفة إسلامي.
- السيوري الحلي، جمال الدين مقداد بن عبد الله الاسدي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٣٦٣ش.
- ــــــــــــــــ، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تبريز، شفق، ١٣٥٥ش.
- الشهرزوري، شمس الدين محمد، شرح حكمة الاشراق، طهران ١٣٨٠ش.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، شرح أصول الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٩ش.
- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، كمال الدين وتمام النعمة، طهران، دار الكتب العلمية، ١٣٤٩ش.
- ــــــــــــــــ، التوحيد، بيروت، دار المعرفة.
- ــــــــــــــــ، التوحيد، قم، جماعة المدرسين، ١٣٥٧ش.

- ـــــــــــــــ، عيون أخبار الرضاﷺ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤ق.
- الصفار القمي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات، قم مكتبة السيد المرعشي ١٤٠٤ق.
- الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٣٧٨ ش.
- الطبري، عماد الدين الحسن بن علي، أسرار الإمامة، مشهد، العتبة الرضوية المقدسة، ١٣٨٠ش.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، تصحيح عبد المحسن مشكاة الدين، طهران، جامعة طهران ١٣٦٢ش.
- ـــــــــــــــ، رجال الكشي (اختيار معرفة الرجال)، مشهد، جامعة مشهد ١٣٤٨ش.
- ـــــــــــــــ، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠ق.
- ـــــــــــــــ، تمهيد الأصول، ترجمة عبد الحسين مشكاة الديني، طهران، انجمن حكمت وفلسفة إيران، ١٣٥٨ش.
- علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى)، الشافي في الإمامة، طهران، مؤسسة الصادق، ١٤٠٧ق.
- ـــــــــــــــ، تنزيه الأنبياء والأئمةﷺ، قم منشورات الرضي.
- الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى، تفسير الصافي، مشهد، دار المرتضى.
- القمي، علي بن إبراهيم بن هاشم، التفسير، دار الكتاب، ١٤٠٤ق.
- الكاظميني البروجردي، جواهر الولاية، طهران، مسجد ميدان خراسان، ١٣٥٠ش.
- الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان، كنز الفوائد، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٥.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥ق.
- اللاري، السيد عبد الحسين، رسائل السيد اللاري، طهران وزارة الثقافة، ١٣٧٧ش.
- اللاهيجي، ملا عبد الرزاق، گوهر مراد، طهران، وزارة الثقافة، ١٣٧٢ش.
- المالكي، علي بن محمد بن صباغ، الفصول المهمة في معرفة الأئمةﷺ، طهران مطبعة الأعلمي.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٢ ش.

- ـــــــــــــــ، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٩ش.
- المدرسي الطباطبائي، السيد محمد حسين، مكتب در فرايند تكامل، ترجمة حسين ايزد پناه، نيوجرسي، داروين، ١٣٧٤ش.
- المظفر، محمد حسين، علم الإمام عليه السلام، بيروت، دار الزهراء، ١٤٠٢ق.
- المفيد، محمد بن محمد النعمان، الاختصاص، قم، بصيرتي، ١٣٣٩ش.
- ـــــــــــــــ، أجوبة المسائل الحاجبية المسائل العكبرية، بيروت مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤ق.
- ـــــــــــــــ، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، قم مكتبة الداوري، ١٣٩٦ق.
- ـــــــــــــــ، أوائل المقالات في المذاهب المختارات، طهران، جامعة طهران، ١٤١٣ق.
- المقرم، السيد عبد الرزاق الموسوي، مقتل الحسين عليه السلام، قم دار الثقافة، ١٤١١ق.
- نادم، محمد حسن، علم إمام (مجموعة مقالات)، قم، جامعة الأديان والمذاهب، ١٣٨٨ش.
- النجف آبادي، عبد الرحيم، حقايق الأصول، طبعة حجرية.
- نصر، السيد حسين، تاريخ فلسفة إسلامي، طهران، حكمت، ١٣٨٣ش.
- ـــــــــــــــ، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، طهران مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٨٠ش.
- النمازي الشاهرودي، علي، علم غيب، طهران، نيك معارف، ١٣٧٧ ش.
- النوبختي، فرق الشيعة، تحقيق محمد جواد مشكور، طهران، علمي فرهنگي، ١٣٦٢ ش.



الشريف المرتضى .. مفسراً
دراسة تفسيرية منتخبة في كتابه
غرر الفوائد ودرر القلائد

م.د. محمد كاظم حسين الفتلاوي(*)

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين. اما بعد.. لم يكن الشريف المرتضى عالماً بشؤون الفقه واستنباط الحكم الشرعي فحسب، كما لم يكن أديباً ألمعياً فقط، بل إنه برز في كل الفنون والعلوم، ومن جملة هذه العلوم هو علم التفسير.

وقد عكف الباحث في بحثه هذا على ابراز هذا الجانب التفسيري في فكر الشريف المرتضى من خلال آرائه التفسيرية، وقد حصرنا هذا البحث في كتابه الأمالي، إذ يطغى على هذا الكتاب الآراء التفسيرية له، فهو حقاً يُعد مفتاح شخصيته التفسيرية.

وبعد قراءة فاحصه لهذا الكتاب كان الاختيار لنصوص قرآنية محددة منه، لما يعتقد الباحث بشموليتها لجميع القضايا المهمة، ومن خلالها نقف على ابراز الآراء التفسيرية للشريف المرتضى واستجلاء معناها بعد مقارنتها مع الآراء التفسيرية للمفسرين.

(*) كلية التربية / جامعة الكوفة.

وقد عمد الباحث الى مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع بعض المفسرين، وذلك لإبراز آرائه بوضوحٍ أكبر ودقة أكثر، كذلك قسّم بحثه على مطلبين بعد المقدمة التي تناول فيها أسباب اختيار عنوان البحث وأهميته، فكان في هذين المطلبين آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع مقارنتها مع آراء المفسرين المتقدمين، اما المطلب الثاني فقد كان في آراء الشريف المرتضى التفسيرية ومقارنتها مع آراء المفسرين المتأخرين، وذلك في نصوص مختارة من الأمالي. وتبع هذين المطلبين خاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، وقائمة بالمصادر التي اعتمدناها فيه. والحمد لله رب العالمين.

المقدمة

أما بعد.. ففي الصفحات موضوع يتناول (الشريف المرتضى .. مفسراً - دراسة تفسيرية منتخبة في كتابه غرر الفوائد ودرر القلائد، وترجع أهمية هذا البحث الى كون الشخصية التي يتناولها، شخصية مفكر ومجتهد مسلم وعالم ومصلح كبير، وتبرز أهمية هذا البحث أيضاً في كون هذه الدراسة أول دراسة متخصصة في التفسير تتناول دراسة الآراء التفسيرية مقارنة مع آراء المفسرين، على الرغم من تعدد الدراسات التي تناولت حياة المؤلف وفكره[1]، إلا إن هذا البحث انفرد ـ كما يرى الباحث ـ بتناول آراءه التفسيرية في كتابه الأمالي دراسة مقارنة.

وحصر الباحث البحث بكتاب الشريف المرتضى الأمالي (غرر الفوائد ودرر القلائد)، لما احتواه من قيمة علميّة منفردة، وكذلك لما التفت إليه جملة من الباحثين بان هذا الكتاب يُعد (مفتاح شخصيته في التفسير والنقد)[2]، فهو على ما فيه من شمولية أدبية وفنون العلوم إلا ان الجانب التفسيري لآيات الكتاب

العزيز يكاد (يطغى على ما في كتاب الأمالي من موضوعات، حتى إن القارئ ليعتقد أن الغرض الأساس منه هو تفسير عدد كبير من الآيات)[٣]، فنجد كتابه قد (عني بمسائل اللغة والبيان والتمثيل، كما عني بالمسائل العقلية النظرية، فجاء التفسير مزيجاً بين هذا وهذا)[٤]، فكان من الباحث ان اختار نماذج معينة وجامعة تناولها في موضوعه، وهذه الاختيارات كانت مبنية على قراءة فاحصة في كتاب الأمالي ومقارنتها بآراء المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، ملتمساً فيها التباين والتوافق في تكوين بحث اكاديمي وفق منهجية علميّة مستفادة منه.

ويعني الباحث بالمتقدمين والمتأخرين من المفسرين قياساً على عصر الباحث نفسه، جاعلاً من وفاة الآلوسي (ت١٢٧٠هـ) معياراً فارقاً في هذا التشخيص كما افاده من أهل الاختصاص من الباحثين.

فكان منهج البحث وكما هو مقيد في عنوانه المنهج المقارن والذي مؤداه: الطريقة التي يتبعها الباحث في الموازنة بين الأشياء أو هو مقابلة الأحداث والآراء بعضها ببعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة[٥].

اما خطة البحث فكانت من مقدمة ومطلبين، المطلب الأول بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتقدمين من المفسرين، والمطلب الثاني بعنوان الآراء التفسيرية للشريف المرتضى دراسة مقارنة مع المتأخرين من المفسرين، متلوات بخاتمة وقائمة بالمصادر. والحمد لله رب العالمين

المطلب الأول: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المتقدمين:

سنتاول في هذا المطلب آراء الشريف المرتضى التفسيرية في كتابه الأمالي مع مقارنتها بآراء المفسرين القدامى[٦]، وعلى وفق مختارات من نصوص قرآنية



ذكرها الشريف المرتضى في كتابه، وجدها الباحث أنموذجاً صالحاً للدراسة المقارنة، وهي على النحو التالي:

اولاً: قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾[٧]؛ ذهب المفسرون في فهم هذا النص القرآني مذاهب عديدة وذكروا آراء مختلفة في توجيه مدلوله ومن هذه الوجوه ما يذكره ابن كثير حيث اورد فيما اورد من معانيها هو الجبر في القيام بالأعمال والفرض على الارادة الانسانية فيكون معناها (امرنا مترفيها ففسقوا فيها امراً قدرياً)، كقوله تعالى: ﴿أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾[٨].

ومن المعلوم ان الله سبحانه وتعالى منزه ان يأمر بالفاحشة، فهو عز وجل يامر بالعدل والاحسان واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[٩]، فالذي يأمر عباده بالابتعاد عن جميع الفواحش حاشا له سبحانه ان يجبر ارادة المترفين على اقترافها .

فان اتضح المنع الالهي في عدم الامر بالفسق وجّه هذا الامر في الآية موضع البحث الى ان (معناه انه سخرهم الى فعل الفواحش فاستحقوا العذاب)[١٠]، وهذا تأويل ان كان ينزه الله سبحانه عن الامر بالفواحش والاتيان بها فهو يقر نظرية الجبر والتي حقيقتها (إيجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون لهم قدرة على دفعه والامتناع عن وجوده فيه)[١١].

والاخذ بهذا الرأي (الجبر) في تفسير الآية المباركة والإقرار به فيه من العواقب ما فيه كما سيتضح في الاسطر القادمة، مع الاخذ بنظر الاعتبار ان القول بمسألة (الجبر والتفويض) برز بعد رحيل النبي صلى الله عليه وآله [١٢].

وخير دليل ما اشار إليه الشريف المرتضى من استدلال حينما ذكر ان شامياً سأل الإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد انصرافه من صفين قائلاً: اخبرنا يا أمير

المؤمنين عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء من الله تعالى وقدر؟ قال له: (نعم يا اخا الشام ..... ما وَطِئناً موطئاً، ولا هبطنا وادياً، ولا علَونا تلعةً، إلا بقضاء من الله وقدَر). فقال الشاميّ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين، وما أظنّ أنّ لي أجراً في سعيي، إذ كان الله قضاه عليّ وقدّرَه! فقال له عليه السلام: (إن الله قد أعظم لكم الأجر على مسيركم وانتم سائرون، وعلى مُقامكم وأنتم مقيمون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مُكرَهين، ولا إليها مضطرّين، ولا عليها مجبرين)، فقال الشاميّ: وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا، وعنهما كان مسيرنا وانصرافنا؟ فقال له عليه السلام: (يا أخا الشام، لعلّك ظننت قضاءً لازماً وقدَراً حتماً! لوكان ذلك كذلك لَبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، والامر من الله والنهي، وما كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المسيء، والمسيء أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة عبدة الاوثان، وحزب الشيطان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وقدَريّة هذه الأمة ومجوسها، إن الله أمر عباده تخييراً، ونهاهم تحذيراً، وكلّفهم يسيراً، إذ أعطى على القليل كثيراً، ولم يُطَع مكرَهاً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يكلِّف عسيراً، ولم يُرسِل الأنبياء لَعِباً، ولم ينزّل الكتب الى عباده عبثاً، ولا خلَقَ السماوات والارض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار!)، فقال الشامي: فما القضاء والقدر الذي كان مسيرنا بهما وعنهما؟ قال عليه السلام (الأمر من الله بذلك والحُكم)، ثم تلا قوله تعالى: ﴿**وكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا**﴾[١٣]، فقام الشاميّ فِرحاً مسروراً لمّا سمع هذا المقال، وقال: فرجت عني فرّجتَ عني فرّج الله عنك يا أمير المؤمنين)[١٤].

وبهذا لا يمكن بشكل من الاشكال حمل الآية على ان مراد (امرنا) هو الجبر وسلب الارادة وان الله سبحانه منزه عن الظلم وهذا ما ذهب إليه الشريف المرتضى بقوله: (ان الإهلاك قد يكون حسناً، وقد يكون قبيحاً فإذا كان ظلماً فتعلُّق الإرادة به لا يقتضي تعلُّقها به على وجه القبيح، ولا ظاهر للآية يقتضي

ذلك، وإذا علمنا بالأدلّة تنزُّه القديم تعالى عن القبائح علمنا أن الإرادة لم تتعلّق إلا بالإهلاك الحسن)[١٥] .

وينفي الشريف المرتضى الرأي الذاهب الى ان المراد (امرنا) في الآية هو الأمر بالفسوق، ويرى أنّ (المأمور به محذوف، وليس يجب أن يكون المأمور به هو الفسق، وإن وقع بعده الفسقُ، ويجري هذا مجرى قول القائل: أمرتُه فعصى، ودعوتُه فأبى، والمراد أنني أمرته بالطاعة، ودعوته الى الإجابة والقبول)[١٦] .

فنلحظ ان ما ذهب إليه الشريف المرتضى يستقيم مع الصحيح من العقيدة من حيث تنزيه الله عن الأمر بالفسق وكذلك سلبه لإرادة الانسان وجبره على الاتيان بالظلم، وبما تقدم من رأي الشريف المرتضى لا يكون معنى لما روي عن ابن عباس، إذ قال: (سلطنا اشرارها فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك اهلكهم الله بالعذاب)[١٧]، ففي هذه الرواية تصريح واضح بما لا يجوز على الله من تسليط الاشرار على الاخيار وتمكينهم عليهم، ونتيجة هذا التسليط هو الاتيان بالفواحش، وحاشا لله عن ذلك.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿**فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ**﴾[١٨]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ**﴾[١٩]، من المعلوم ان لكل نبي مرسل آية مُسدد بها من السماء تكون معجزة له وحجة على قومه، فهي بهذا ظاهرة تعددت وتنوعت وجوهها في حياة الأنبياء عليهم السلام لتكون دليلاً قاطعاً على صدق دعواهم، وهي بهذا المعنى تكون وظيفتها خاصة بمن له مهام متعلقة بمنصب إلهي، وقد عُرفت بتعريفات كثيرة من لدُن القدماء والمحدثين من المفسرين نختار منها تعريف الآلوسي من القدماء بما ينسجم وعنوان هذا المطلب، فقد عرفها الشيخ الالوسي: بانها (الأمر الخارق للعادة يظهر على من يدعي النبوة عند التحدي)[٢٠].

وهذا المعنى ذاته نلحظه عند السيد المرتضى إذ اشار الى ارتباط المعجزة بالمنصب الإلهي، وإنها وظيفة داعية الى الله سبحانه بعد ان يُعلم ان مدعيها مرتبط بالسماء، فيقول الشريف المرتضى: (وكان لا سبيل الى العلم بكونه رسولاً إلا من جهة المعجز وجبت بعثةُ الرسول وتحمِيلُه ما فيه مصلحتُنا من الشرائع، وإظهار المعجز على يده لتعلُّق هذه الأمور بعضها ببعض)(٢١).

وبهذا يكون الشريف المرتضى قد حدد وظائف المعجزة، وانها مما يُستدل بها على معرفة الرسول، ومن ثم يتحقق الإيمان الذي يحمل متبعي الرسول على العمل بالتكاليف الشرعية والالتزام بتعاليم السماء التي فيها مصالحنا في الدنيا والآخرة، فيكون الشريف المرتضى سابقاً في إيجاد معنى المعجزة والحاجة منها بالنسبة لمدعي النبوة الرسول الذي يعزز موقفه الإلهي وتسديده من السماء، وانعكاس هذا التسديد على ترسيخ الإيمان عند المؤمنين به وعامل دفع للناس عامة نحو الإيمان.

وقد أورد القرآن المجيد قصصاً تخبر عن المعجزات التي جاءت مصدقة لرسل الله المتقدمين، ومن هؤلاء الانبياء الكرام نبي الله موسى عليه السلام، وفي معجزات عدة كان منها قلب العصا الى حيّة، وفي هذا الانقلاب دلالتان(٢٢):

إحداهما: دلالة على الله تعالى؛ لأنّه ممّا لا يقدر عليه إلا هو، وليس ممّا يلتبس بإيجاب الطبائع؛ لأنّه اختراع للانقلاب في الحال.

والأُخرى: دلالة على النبوَّة بموافقته الدعوة مع رجوعها الى حالتها الأولى لمَّا قبض عليها .

وفي الآيتين المتقدمتين محل البحث، نلحظ أنّ فيهما صفتان مختلفتان ففي الآية الأولى وصف انقلاب العصا بصورة ثعبان مبين، والثعبان هو الحيّة الكبيرة في الخِلقة، وقد استعمل القرآن الكريم هذا اللفظ بما يدل على شدة عظمتها في

الحجم، فكان من هذه العظمة ما ذكره ابن عباس؛ إذ قال: (أنها غرزت ذنبها في الأرض ورفعت رأسها نحو الميل الى السماء، ثمَّ انحطّت فجعلت رأس فرعون بين نابيها،....)[٢٣].

في حين نلحظ ان صفة الحية في الآية الثانية هي (الجآن)، والجان المراد به هنا هو الصغر في الحجم وبما يوفر لها امكانية السرعة والخفة في الحركة، يقول البغوي (ت٥١٠هـ) في صفة (كأنها جان): (وهي الحيّة الصغيرة من سرعة حركتها)[٢٤].

وبهذا يكون هناك صفتان لعصا موسى عليه السلام، ولقد وجه المفسرون هاتين الصفتين المختلفتين لحال انقلاب العصا الى حيّة، ما بين صفة الجآن الحيّة الصغيرة، وصفة الثعبان الحيّة الكبيرة، فذهب جملة من المفسرين الى آراء، منها ان أول ما كانت حيّة صغيرة، وبعدها ازداد حجمها حتى صارت ثعباناً مبيناً، أي إنها تدرجت في كبر الحجم من حيّة الى جآن ثم ثعبان، وهذا مما يذكره البيضاوي (ت٧٩١هـ) إذ قال: (لما ألقاها انقلبت حيّة صفراء بغلظ العصا ثم تورمت وعظمت فلذلك سمّاها جاناً تارة نظراً الى المبدأ وثعباناً مرة باعتبار المنتهى)[٢٥].

وذهب جملة من المفسرين الى ذكر رأي آخر مفاده ان العصا بانقلابها حيّة كانت تجمع صفات الحيّة الصغيرة من حيث سرعة الحركة وخفتها فسماها (جان) وذكر الثعبان من حيث ضخامته وقوته فهي بهذا جامعة لهذه الصفات في آن واحد أي ان التوفيق في توجيه ذكر الصفتين المختلفتين لانقلاب العصا هو (انها كانت في شخص الثعبان وسرعة حركة الجان)[٢٦].

إلا أنّ الشريف المرتضى له رأي مغاير عما ذهب إليه المفسرون في توجيه الآيتين المختلفتين في صفه انقلاب العصا الى حيّة جان مرة وثعبان تارة اخرى، فهو لم يوافق المفسرين في رأيهم الذي يذهب الى التدرج في صفتها من حيّة صغيرة

الى صيرورتها ثعبان كبير وكذلك في الجمع في ان الصفتين قد جمعا في نفس الحيّة وفي آن واحد كما تقدم.

وتوجيه الشريف المرتضى هو ان الآيتين لم يكونا في مجلس واحد، أي ان لكل صفه من صفات انقلاب الحيّة قصه تختلف عن الصفة الأخرى، وان أول ما كانت فيه صفة الجان كان في ابتداء نبوة موسى عليه السلام وذكر صفة الثعبان كانت في مجلس فرعون ولقاء موسى به يوم الزينة.

وهذا هو الواضح في قول الشريف المرتضى إذ قال: (إن الذي ظنه السائل من كون الآيتين خبراً عن قصة واحدة باطل، بل الحالتان مختلفتان، فالحال التي أخبر عن العصا فيها بصفة الجان كانت في ابتداء النبّوة، وقبل مصير موسى عليه السلام الى فرعون، والحال التي صارت العصا فيها ثعباناً كانت عن لقائه فرعون وإبلاغه الرسالة؛ والتلاوة تدلّ على ذلك؛ - وينهي قوله ـ وإذا اختلفت القصَّتان فلا مسألة)(٢٧).

ومن ثم يعقب الشريف المرتضى على من ذهب من المفسرين الى خلاف رأيه، وهو ما تقدم من آرائهم، فيبرر لهم هذه الآراء بقوله: (اما لظنهم ان القصة واحدة، أو لاعتقادهم ان العصا الواحدة، لا يجوز ان تنقلب في حالتين: تارة الى صفة الجان، وتارة الى صفة الثعبان...)(٢٨) .

ويمكن القول: إنَّ سبب هذا التنقل في صفات انقلاب العصا الى حيّة جآن تارة وثعبان اخرى، هو ان الجان وهو صغير الحجم مما لا يدخل الرعب في نفس الانسان عند المفاجئة في مشاهدته، فكان أول ما رآه موسى عليه السلام من عصاه هو صفة الجان، ولما كان التحدي مع السحرة في يوم الزينة ووجود فرعون كان لابد من ان يكون حجم الحيّة اكبر واعظم وبما يدخل الرعب والخشية في قلوب المشاهدين، ولهذا كانت صفتها ثعباناً مبيناً، وهذا ما أرعب فرعون كما تقدم، وكان سبباً مباشراً ايضاً في إيمان السحرة الذين كان لهم تضلعهم في مجال السحر ولولا

حجم الافعى وكونها ثعباناً مبيناً تأكل ما يلقون من عصيهم وحبالهم لما دخل الإيمان حينها الى قلوبهم، إذ ايقنوا انها معجزة سماوية وان من يأتي بهكذا آية هو نبي مرسل .

ثالثاً: قال تعالى: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾[٢٩]، من الواضح ان النفس وردت على صور متعددة المعاني في آيات قرآنية عدة وأنها في مجموعها وردت في ٣٦٧ موضعاً، وفي الوقت نفسه ذكرت كلمة النفس في حالات الافراد والتثنية والجمع والاضافة، وأكثر ما تدل على الإنسان، كذلك أتت غالباً للدلالة على ذات الشيء وحقيقته، وقد ذكر منها الشريف المرتضى وجوهاً هي[٣٠]:

أ: النفس بمعنى الروح التي بها الحياة، مثل قولة تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾[٣١]، يقول الشريف المرتضى: (فالنفس نفس الإنسان وغيره من الحيوان، وهي التي إذا فقدها خرج عن كونه حيا)[٣٢].

ولهذا المعنى اشار الزمخشري بقوله: (وهو ان يسلب ماهي به حية)[٣٣]، فالمقصود هنا هو انتقال الانسان وغيره من الحيوان من هذا العالم الى عالم الاخرة .

ب: النفس ذات الشيء: ولهذا اشار الشريف المرتضى بقوله : والنفس ذات الشيء الذي يخبر عنه كقولهم: (فعل ذلك فلان نفسُه، إذا تولّى فِعله)[٣٤]، وهذا المعنى نجده في قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي**﴾[٣٥]، فنلحظ هنا ان النفس يُراد منها ذات المتكلم بحسب ما يُفاد من كلام نبي الله موسى عليه السلام، فهوعليه السلام يعني (لا أقدر على أحد أن أحمله على ما أحبّ وأُريد من طاعتك واتباع أمرك ونهيك، إلا على نفسي وعلى أخي)[٣٦]، أي إلا على ذاتي التي هي نفسي .

ج: النفس بمعنى النزاهة: وهذا المعنى اشار إليه الشريف المرتضى بقوله: (والنفس الأنَفَة[٣٧]، من قولهم ليس لفلان نفسٌ، أي لا أَنَفَة له)[٣٨]، والمراد هنا ظاهراً عند الشريف المرتضى هو الاستكبار عن مقللات الشأن وتوافه الأمور،

ونهي النفس عن الهوى وضبطها، ولعلنا نلتمس هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى**﴾(٣٩)، فالنفس هنا أنفة عن اتباع الهوى المردي، وزجرها عنه وضبطها بالصبر والتوطيد على إيثار الخير(٤٠) .

د: النفس بمعنى الإرادة: وهنا يعني الشريف المرتضى النفس التي تتذبذب ما بين الإقدام والإحجام، وهذا هو المستشف من استشهاده في إيضاح هذا المعنى، اذ استشهد بقول النمر بن تولب العُكْلِيّ(٤١):

أما خليـــــــلي فإني لستُ مُعجِلهُ	**حـتى يُؤامِرَ نَفْسَيـهِ كمـا زَعَـــما**
نفـــسٌ لـــهُ مِنْ نُفُوسِ القوم صالحِةٌ	**تُعطي الجَـــزيلَ ونفسٌ ترضع الغنما**

فيقول الشريف المرتضى شارحاً هذين البيتين: (أراد أنّه بين نفسين: نفس تأمرهُ بالجود، وأخرى تأمره بالبخل، وكنَّى برضَاع الغنم عن البُخل، لأن اللّئيم يرضَعُ اللبن من الشّاة ولا يحلُبها لئلا يسمَع الضيفُ صوت الشَّخْب فيهتدي إليه، ومنه قيل: لئيمٌ راضع)(٤٢).

وهذا المعنى نجده واضحاً في قوله تعالى: ﴿**لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**﴾(٤٣)، ويعني بالنفس اللوامة النفس المريدة للإحسان المُتقية التي تلوم النفوس، أي النفس التي لا تزال تلوم نفسها وان اجتهدت في الإحسان(٤٤)، وبهذا تكون النفس متذبذبة في ارادتها وان كانت للخير فاعلة.

هـ: النفس بمعنى العقوبة: وهنا التحذير من وقوع العقوبة، يقول الله سبحانه: ﴿**وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**﴾(٤٥)، فهذا تهديد من الله سبحانه وتعالى الى من يروم عصيانه ومخالفة اوامره، بأن الله سوف يعاقبه، فالنفس بهذا المعنى هنا انه سبحانه (كأن يحذركم عقوبته)(٤٦)، والى هذا المعنى ذهب جملة من المفسرين، يقول ابن كثير: (أي يحذركم نقمته في مخالفته وسطوته وعذابه لمن وآلى اعداءه، وعادى أولياءه)(٤٧) .

و: النفس بمعنى الغيب: وهو ما نلحظه في الآية محل البحث، ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ**﴾[٤٨]، يقول الطبري: (انك تعلم ضمائر النفوس مما لم أنطق به فكيف بما نطقت به،....، ولا أعلم أنا ما أخفيته عني فلم تطلعني عليه، لأني إنما أعلم من الاشياء ما أعلمتنيه)[٤٩]، ويقول الزمخشري: (في نفسي) في قلبي: والمعنى: تعلم معلومي ولا اعلم معلومك)[٥٠].

وأما سبب تسمية الغيب بأنه نفس، فيرى السيد المرتضى تعليل هذه التسمية: (أنّ نفس الإنسان لما كانت خفيّة الموضع نُزِّل ما يكتمه ويجتهد في ستره منزلتها، وسمِّي باسمها، فقيل إنه نفسه، مبالغةً في وصفه بالكتمان والخفاء)[٥١]، وهنا يُشير السيد المرتضى الى ما يُكنه الإنسان من نوايا وخلجات تعتري قلبه وضميره الذي لا يمكن ان يدركه غيره من البشر، فهذه أمور لا طاقة للآخرين على العلم بها فهي خاصة به وحده.

وهذا السبب في التسمية لا ينطبق بطبيعة الحال على الذات الإلهية، فالله سبحانه منزه عمّا يتصف به الانسان، فهو سبحانه ليس بشخص كما (تمسكت المجسمة بهذه الآية وقالوا: النفس هو الشخص وذلك يقتضي كونه تعالى جسماً)[٥٢]، وإنما قال تعالى مخبراً عن نبيه: (وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) من حيث تقدم قوله: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ)، ليزدوج الكلام، وهذا ما يراه السيد المرتضى[٥٣]، أي على جهة المشاكلة[٥٤]، وإلا فالله منزه عن أن يكون له نفس أو قلب تحل فيه المعاني.

وأما تقديم ما اخبر به عن نبيه عيسى عليه السلام بان قال: ﴿**تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ**﴾ من باب التأدب في القول والخطاب مع الحضرة المقدسة، يقول السيد المرتضى: (ولهذا لا يحسن ابتداءً أن يقول: أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى)[٥٥]، وهذه التفاته جميلة من لدُن السيد المرتضى الى كيفية خطاب الأنبياء مع الله سبحانه، وتأدبهم في الكلام مع الباري عز وجل، ومن خلال هذا النص

المبارك، إذ قدم النبي عيسى عليه السلام علم الله على ما في نفسه مبيناً قدرته سبحانه واطلاعه على خفايا الأمور وما تكنه الأنفس .

المطلب الثاني: الآراء التفسيرية للشريف المرتضى مقارنة مع المفسرين المعاصرين:

بعد جولتنا البحثية في المطلب الأول والمتضمنة للآراء التفسيرية للسيد المرتضى مقارنة مع المفسرين الاقدمين، سنحاول في هذا المطلب عرض الآراء التفسيرية له مع مقارنتها بالآراء التفسيرية للمفسرين المعاصرين، وفق نصوص قرآنية تناولها الشريف المرتضى في أماليه، ومنها:

أولاً: قال تعالى: ﴿**لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ**﴾[٥٦]، من المعلوم ان الدافع الذي بعث قابيل الى الإقدام بفتح باب القتل وازهاق النفس المحترمة، وتأسيس أول جريمة قتل عرفها تاريخ البشرية كان الحسد وغريزة الحرص والاستعلاء .

فارتكاب قابيل جرم قتل هابيل لم يكن باعثه (من أجل الصراع على البقاء كما يزعم المذهب الداروني، ولا من أجل الحصول على بنت أجمل كما يزعم المذهب الفرويدي، ولا من أجل سوء التربية وضغوط الاجتماع، أو الصراع الطبقي أو غيرها مما تزعمها المذاهب الاجتماعية المختلفة، كلا، ولكنه قتله لحب الاستعلاء والحسد، وإذا سيطرت البشرية على غريزة الاستعلاء في ذاتها فقد وفقت للعيش بسلام مع بعضها وانتزعت من نفسها فتيل الحرب)[٥٧].

بعد هذه النظرة العامة في جو الآيتين، يرد علينا سؤالين، أولهما سبب امتناع المقتول عن الدفاع عن نفسه قبال عزم القاتل على قتله، والثاني ما توجيه الاباءة بالإثم في قول المقتول لأخيه القاتل!

في جواب السؤال الأول ذهب ابن عاشور الى تبرير عدم دفاع هابيل عن نفسه ورفع الخطر عنها واستسلامه أمام مراد قابيل في قتله، ان هابيل كان يملك من التقوى ومخافة الله سبحانه ما يجعله يُراعي حدود الله، ومن شدّة فرط معرفة هابيل بقبح الذبح لما كان يرى ذلك على الاغنام التي كان يرعاها، وكذلك حفاظاً على بقاء الجنس البشري فآثر اخاه على نفسه وان كان اخوه ظالماً لما تمتع به هابيل من خُلق حسن وتربية خاصة من ابيه آدم عليه السلام، فرأى (في الاستسلام لطالب قتله إبقاء على حفظ النفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض)[٥٨].

وفيما تقدم من كلام ابن عاشور نستشف ان المراد هو الابقاء على ظلم الظالم، وعدم مقارعة المعتدي بحجة حُسن الخُلق وكف الاذى مع ان المعتدي مصرح بنية القتل والاعتداء، وجعل الدفاع عن النفس الذي (يفضي الى القتل كان محرّماً)[٥٩] آنذاك، وهذا رأي في حقيقته يحتاج الى دليل!

ولم يكتف المفسرون بهذا حتى ساقوا الروايات التي تدعم هذا الرأي في الاستسلام والخنوع وعدم الدفاع عن النفس، فقد رووا عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا: يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه)[٦٠]، وفي رواية ثانية عن النبي انه قال صلى الله عليه وآله لأبي ذر: (يا أبا ذر أرأيت إن قتل النّاس بعضُهم بعضاً، حتى تغرق حجارة الزيت (موضع كان بالمدينة) من الدّماء كيف تصنع؟ قلت الله ورسوله أعلم. قال: اقعد في بيتك وأغلق عليك بابك، قال: فإن لم أترك؟ قال: فأت من أنت منهم فكن منهم، قال: فآخذ سلاحي؟ قال: فإذا تشاركهم فيما هم فيه ولكن إذا خشيت ان يروعك شعاع السيف فألق طرف ردائك على وجهك كي يبوء بإثمه وإثمك)[٦١]، وغيرها من الروايات التي تحث على تسليم الامر الى المعتدي في القتل وعدم مناجزته في الدفاع عن النفس[٦٢].

اما توجيه هذه الروايات، فبالإمكان الركون الى جميل ما وجه الجصاص (ت٣٧٠هـ) الحديث المتقدم والمحتج به في ان القاتل والمقتول في النار الى القول: (فإنما اراد بذلك إذا قصد كل واحد منهما صاحبه ظلماً على نحو ما يفعله اصحاب العصبية والفتنة)[٦٣] .

وهذا ما نجده واضحاً في رواية اخرى تؤدي نفس المضمون في كون القاتل والمقتول من المسلمين في النار، إلا أنّها تشترط عدم وجود السبب المشرع لهذا القتل، وهذا ما نلحظه جلياً في قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (إذا التقى المسلمان بسيفيهما على غير سنة فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال لأنه أراد قتلاً)[٦٤].

فلابد من وجود مسوّغ فقهي يجيز (سنة) قتال المسلم للمسلم وقتله، فليس كل من قتل مسلماً كان هو والمقتول في النار، ولعل الواقع العملي نجده واضحاً في حروب أمير المؤمنين علي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهي حروب دارت رحاها في مقاتلة المسلمين، وكانت مسوغات القتال مشروعة؛ إذ إن حكم البغاة لم يُعلم إلا من فعل علي عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقاتلة الفرق الثلاثة، كما اعترف به الشافعي (ت٢٠٤هـ) في قوله: (عرفنا حكم البغاة من علي)[٦٥].

وقد كان للشريف المرتضى رداً بارعاً على من كان يحسب من المفسرين ان الدفاع عن النفس محرماً آنذاك، أو القول ان سبب الامتناع عن المدافعة سوف يفضي الى القتل العمد ربما من المعتدى عليه على المعتدي وهذا أمر قبيح، فيرى الشريف المرتضى في هذا الرأي (إنه تعالى خبَّر عنه أنه وإن بسط أخوه إليه يده ليقتله لا يبسط يده ليقتله؛ أي وهو مريد لقتله ومخير إليه؛ لأن اللام بمعنى (كي)، وهي منبئة عن الإرادة والغرض؛ ولا شبهة في حظر ذلك وقبحه؛ ولأن المدافع إنما تحسن منه المدافعة للظالم طلباً للتخلص من غير أن يقصد الى قتله أو الإضرار به؛ ومتى قصدَ ذلك كان في حكم المبتدئ بالقتل، لأنه فاعل القبيح، والعقل

شاهد بوجوب التخلص من المضرة بأي وجه يمكن منه، بعد ان يكون غير قبيح)[٦٦].

ومن فهم رأي الشريف المرتضى يتضح انه يخالف الرأي الذاهب الى عدم المدافعة عن النفس، وأنّ الدفاع عن النفس الذي لا يضمر مسبقاً نية القتل من بديهيات العقل في التخلص من المضرة، اما إذا اخذنا بنظر الاعتبار ان المعتدي مصرح بنية القتل وقد شرع بالقتل على المعتدى عليه، فلا معنى لعدم مجابهته ودفع ضره حتى وان ادى الى قتل المعتدي.

هذا الرأي واضح الدلالة في قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**﴾[٦٧]، فمعلوم ان الابتداء بالقتل عمل قبيح، ولكن من شرع بالاعتداء فان الآية الكريمة دلت (على ان من يجب قتاله خصوص من يقاتل و اما من لم يقاتل فلا يقاتل)[٦٨] .

وأمّا ما احتج به من روايات حاثة على الصبر والتسليم فهي لا تخلو من مناقشة، فهي بعمومياتها تغلق باب الجهاد، في حين ان مبدأ الجهاد من المبادئ الاساسية التي شُرعت لدفع الظلم، وهو من الواجبات العظيمة في الاسلام وقد حُثّ عليه حثاً أكيداً، وجاءت النصوص الكثيرة التي تشيد بالشهادة وتؤكد على منزلتها العظيمة حتى جاء في الحديث الشريف عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (فوق كلّ ذي برٍّ برٌ حتى يُقتل في سبيل الله، فإذا قُتل في سبيل الله فليس فوقه بر..)[٦٩]، ومعلوم أن الشهادة لا تتحصل إلا في مواجهة الاعداء والتصدي لخطرهم ودفع أذاهم، والاستبسال في قتالهم حتى وإن أدى الى القتل وهو نيل الشهادة، وبهذا ليس المقصود إذاً من الشهادة هنا هو الخنوع للعدو حتى يقع ضرره على المسلم فيقتله!

وفي موضع آخر جاء في الخطبة المعروفة لأمير المؤمنين عليه السلام في الجهاد، قال: (أمّا بعد فان الجهاد باب من أبواب الجنة فتحه الله لخاصّة أوليائه، وهو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنّته الوثيقة، فمن تركه رغبة عنه ألبسه الله ثوب

الذل وشمله البلاء ...)[٧٠].

وفي وجوبه في النصوص القرآنية مما لا شبهة فيه[٧١]، فلا يكون معنى مفهوماً من الروايات التي تحث على الصبر والاستسلام!! إلا القول بأنّها خاصة لقوم في زمن معين، وهذا لا دليل عليه أيضاً فالروايات عامة ولا يمكن توجيهها بهذا النحو فالحق بيّن والباطل بيّن، إلا ان سلمنا بان ليد السلطة الظالمة دور في وضع هكذا احاديث تخدم بها تسلطها على رقاب الناس وتمرير طغيانها وتضمن لها بذلك عدم خروجهم عليها.

إذاً فالآية كما يرى الشريف المرتضى لا تحرم الدفاع عن النفس، وكذلك لا تحمل المجابهة بأكثر من الضرر المتوقع، فإن كان مجرد تهديد ووعيد فهذا أمر لا يحتاج الى اجراء القتل في حق من اعتدى بالكلام فقط، فيقول المرتضى: (أن الآية غير مقتضيه لتحريم المدافعة والانتصاف؛ على ما ذهب إليه قوم؛ لأن قوله: (لأقتلك) يقتضي أن يكون البسط لهذا الغرض؛ والمدافعة لا تقتضي ذلك، ولا يحسن من المدافع أن يجري بها الى ضرر؛ فلا دلالة في الآية على تحريم المدافعة)[٧٢]
.

اما في فهم قوله: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ﴾، وهو قول المقتول لأخيه القاتل، فقد ذهب جُملة من المفسرين الى القول إن هابيل (المقتول) أراد ان ينصح أخاه ويُذكّره بموعظة حسنة ان الإقدام على قتله سوف يُحمله ذنوب المقتول السالفة وأثمه الماضي؛ وذلك انه سلبه حق الحياة [٧٣] .

وقد استشهدوا على هذا الرأي بما مفاده ان آثام المقتول تكون برقبة القاتل يوم القيامة برواية عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: (يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزداد في حسنات المظلوم حتى ينتصف فإن لم يكن له حسنات أُخذ من سيئات المظلوم فتطرح عليه)[٧٤].

وفي فهم قول المقتول لأخيه في معنى الإباءة وربطه بالحديث النبوي، نلحظ ان ابن عاشور يقول: (فإن كان قد قال هذا عن علم من وحي فقد كان مثل ما شُرِع في الإسلام، وإن كان قد قاله عن اجتهاد فقد أصاب في اجتهاده وإلهامه ونطق عن مثل نُبوءة)[٧٥].

والباحث يرى ان ربط قول هابيل بالرواية المتقدمة تحتاج الى تأمل، ناهيك عن الاستشهاد بها في فهم النص القرآني المختص بقول المقتول، فالرواية حاثة على تجنب الظلم ومن صور الظلم هو القتل بغير حق، ولكن توظيفها بهذا المورد لا يستقيم، لأسباب منها:

- ان هابيل معروف بالصلاح والتقوى، فلا معنى لانتفاعه من حسنات قابيل يوم القيامة.

- ان كان قابيل لا يملك حسنات فلا معنى لان يؤخذ من سيئات هابيل فتضاف الى قابيل لما تقدم.

- ان الحديث المستشهد به يذكر ان هناك قدر مقدور يؤخذ من حسنات الظالم الى المظلوم، فإن انتصف يوحى بان هناك حسنات سوف تبقى للظالم، ولعلها سوف تدخله الجنة، على حين ان آخر ما ذكره المقتول (هابيل) في وعظه لأخيه (القاتل): ﴿**إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ**﴾ هو دخول النار بسبب الظلم.

- ولعل للحديث الشريف دلالة في نفس ما هو مفهوم منها ولكن ليس موردها في هذا الموضع من كلام هابيل مع اخيه (بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ).

وهنا يركن الباحث في فهم هذا النص القرآني الى ما ذهب إليه الشريف المرتضى برأيه، بان المراد بإثمي هو عقوبة قتل أخيه له وما يوجب من ظلم ومن ثم دخول النار، وان المراد من (إِثْمِكَ) هو ما سلف من أخيه من معصية كان من

جراءها عدم قبول قربانه؛ لأنه لم يكن تقياً، بخلاف ما وصف به المقتول (هابيل) من التقوى، فيفهم ان قابيل كانت لديه معصية سالفة غير قتل أخيه موجبه لدخول النار.

وهذا ما يتضح جلياً في تفسير الشريف المرتضى لمعنى الآية، إذ قال: (فالمعنى فيه واضح لأنه أراد بإثمي عقاب قتلك لي وبإثمك إي عقاب المعصية التي اقدمت عليها من قبل، فلم يتقبل قربانك لسببها؛ لأن الله تعالى اخبر عنها بانهما: ﴿**قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ**﴾، **وان العلة في ان قربان احدهما لم يُتقبل انه غير متقٍ)**(٧٦).

وبحسب تتبع الباحث لم يلحظ من المفسرين المعاصرين من ذهب الى هذا الرأي وموافقة الشريف المرتضى إلا الشيخ سعيد حوى، إذ قال: ("بإثمي" أي بإثم قتلي إذا قتلتني، "واثمك" الذي لأجله لم يتقبل قربانك وهو عقوق الأب والحسد والحقد)(٧٧).

ومما تقدم لا معنى لربط الحديث الشريف في هذا الموضع، كما لا يفهم من معنى (إثمي واثمك) ان تحمل وزر ما لم يقترفه القاتل من اثم المقتول وسيئاته الأُخر، فالآية ليست بهذا الصدد وبحسب جوها العام، فيكون رأي الشريف المرتضى أكثر عمقاً وأدق دلالة مما ذهب إليه غيره من المفسرين المعاصرين إلا من استثنينا.

ثانياً: قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾(٧٨)، أمر الله تعالى آدم وزوجه بسكنى الجنة واباح لهما كل ما في الجنة من شجر ونعيم ما عدا شجرة من اشجار الجنة نهاهما عن الاقتراب منها وتناولها.

فتحركت دواعي الشر المتمثلة في ابليس لإخراج آدم وزوجه من نعيمها

وسعادتها وأمنهما، وذلك بتزيين الاكل من الشجرة المحرمة فتناولا مما نهيا عنه فأخرجهما الله تعالى مما كانا فيه من نعيم الجنة، وكان منذ حينها الصراع والعداوة في هذه الأرض؛ ولذا كان ارسال الرسل من الأنبياء عليهم السلام لهداية الناس الى طريق الحق والرشاد.

وفي الآية محل البحث نلحظ ان هناك خطاب موجه الى من أُمرا بالهبوط، فهل كان المعنيون بالخطاب آدم وحواء والحيّة؟! أو آدم وحواء فقط؟ أو آدم وحواء وذريتهما؟ أو آدم وحواء وابليس؟ .

وقد ناقش السيد المرتضى هذه الآراء الأربعة، **فالرأي الأول** الذاهب إلى القول ان الخطاب موجه الى آدم وحواء والحيّة[٧٩]، فقد استبعده الشريف المرتضى، إذ يرى (ان خطاب من لا يفهم الخطاب لا يحسن؛ فلا بد من ان يكون قبيحاً)[٨٠]. إذ إن الحيّة صورة رمزية للشر الذي قد تلبس به ابليس وكناية عن الدنيا أيضاً، فلا معنى لمخاطبة الرموز التي استعملت لإيصال فكرة ما، هذا من جانب ما يراه بعض المفسرين من روايات ربما، ومن جانب آخر يُدل فيه على ان الخطاب موجه الى الحية وهو (انه لم يتقدم للحية ذكر في نص القرآن، والكناية عن غير مذكور لا تحسن إلا بحيث لا يقع لبسٌ، ولا يسبق وهم الى تعلق الكناية بغير مكنّى عنه، حتى يكون ذكره كترك ذكره في البيان عن المعنى المقصود)[٨١].

والرأي الثاني: هو ان الخطاب لآدم وحواء فقط، وهذا الرأي وان لم ينكره السيد المرتضى، وسببه انه قد يخاطب (الاثنين بالجمع على عادة العرب في ذلك، لأن التثنية أول الجمع)[٨٢]، واستشهد السيد المرتضى على هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿**إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ**﴾[٨٣]، فقال: (اراد لحكم داود وسليمان)[٨٤]، وكانا اثنين فخاطبهما بصيغة الجمع!

ووافقه على هذا الرأي ابن عاشور، إذ قال معللاً سبب جمع الضمير مع ان

المراد هو التثنية: (فالذي اراه ان جمع الضمير مراد به التثنية لكراهية توالي المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله: ﴿وكُلا مِنْها رَغَداً﴾[٨٥] والعرب يستثقلون ذلك)[٨٦].

والباحث لا يرى هذا الرأي في ان المخاطب آدم وحواء، إذ ان الآية تشير بوضوح الى ما وراء هذا الإهباط عداوة (بعضكم لبعض عدو)، وعموم ما اراده الله سبحانه من الزوجين هو الأنس والرحمة ودلت آيات في ذلك المعنى كقوله تعالى: ﴿**وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾[٨٧]، وهذا الرأي لا ينسجم إذاً مع هذه الغاية والجعل الإلهي.

وما استشهد به السيد المرتضى على ان المخاطب آدم وحواء بقوله تعالى: ﴿**وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شاهِدِينَ**﴾[٨٨]، لا يصمد اذا ما علمنا ان المراد ﴿**وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ**﴾ ان المعني بهذا الخطاب جميع الأنبياء كما يشعرنا جو السورة عموماً، فلا خصوصية لداود وسليمان، وهذا ما ذهب إليه السيد محمد حسين الطباطبائي، إذ قال: (إن الضمير (لحكمهم) للأنبياء وقد تكرر في كلامه تعالى انه آتاهم الحكم)[٨٩].

والرأي الثالث: ان المخاطب آدم وحواء وذريتهما، وقد ذكره السيد المرتضى من غير ان ينكره، بل قال معللاً هذا الرأي: (ان الوالدين يدلان على الذرية ويتعلق بهما، ويقوي ذلك قوله تعالى حاكياً عن ابراهيم واساعيل: ﴿**رَبَّنا وَاجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنا مَناسِكَنا**﴾[٩٠])[٩١]، ومن المعلوم (ان العمل الصالح يساهم ايضاً في اصلاح ذرية الفرد)[٩٢]، وكذلك ان خلاف العمل الصالح الصادر من الوالدين له اثره السلبي على الذرية، وهذا المعنى لا يستقيم مع صلاح نبي الله وصفوته آدم عليه السلام ولا ريب ولا شك في صلاحه عليه السلام وهنا نجد لا مناسبة الى تقدير ذرية آدم بالعداوة وفق الآية التي استدل بها السيد المرتضى، كما ان ذرية آدم لم تكن قد وجدت حين وقوع المخاطبة والإهباط، ومن ثم فلا (حاجة لتقدير ارادة ذرية آدم بالجمع،... فان العداوة في قوله عز وجل: ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ**

عَدُوٌّ﴾ تنافي هذا التقدير)[٩٣].

الرأي الرابع: ان يكون المعني بالمخاطبة هو آدم وحواء وابليس، وانهم الثلاثة مشتركين جميعاً في امر الهبوط، ويبدو للباحث ان هذا الرأي ما تبناه السيد المرتضى ظاهراً، إذ قال: (وليس لأحد ان يستبعد هذا الجواب من حيث لم يتقدم لإبليس ذكر في قوله تعالى: ﴿**وَيا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ**﴾[٩٤]، لأنه وان لم يخاطب بذلك فقد جرى ذكره في قوله تعالى: ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطانُ عَنْها فَأَخْرَجَهُما مِمَّا كانا فِيهِ**﴾[٩٥] فجائز ان يعود الخطاب على الجميع)[٩٦]. خصوصاً وان الجن والإنس هما موضع التكليف في الأرض لا غيرهما.

وبعد استعراض الآراء الأربعة، وبيان نقدها، نجد ان الرأي الأخير هو الظاهر بالقبول، والمنسجم مع تناسب الآيات، وان المخاطب هو آدم وحواء وابليس.

بعد ان اتضح مَن المخاطبين بأمر الهبوط، بقي علينا بيان من المقصود من قوله تعالى: ﴿**بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ**﴾، ومن خلال تتبع الباحث لآراء المفسرين في معرفة المعني بأمر الإهباط الذي يكون حال الهابطين فيه اعداء، وجد ان المفسرين يتقاربون في تشخيصهم الى ان المعني هم ذرية آدم والشيطان، فيكون معنى الآية: (اهبطوا حال كونكم اعداء الشيطان عدوكم، فكونوا اعداء له)[٩٧].

وكذلك هو رأي السيد المرتضى، إلا ان السيد المرتضى كان أكثر ايضاحاً في بيان حال العداوة ما بين الإنسان والشيطان وعداوة الإنسان المؤمن للكفار والمارقين عن الطريق الحق، وممن نصب العداوة لله سبحانه، أي ان السيد المرتضى قام بإيضاح الأسباب الموجبة لوقوع العداوة وماهيتها، وليس كون هذه العداوة من لوازم الهبوط فحسب، بل ان الانحراف عن تعاليم السماء واتباع الهوى واقتفاء وسوسة الشيطان الذي شغله الشاغل هو عداوة الإنسان، وهذا ما صرح به القرآن المجيد جلياً، إذ قال: ﴿**إِنَّ الشَّيْطانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا**﴾[٩٨] .

إذ يقول السيد المرتضى: (اما عداوة ابليس لآدم وذريته فمعروفه مشهورة، واما عداوة آدم عليه السلام والمؤمنين من ذريته لإبليس فهي واجبة لما يجب على المؤمنين من معاداة الكفار، المارقين عن طاعة الله تعالى، المستحقين لمقته وعداوته)[٩٩].

وبقي أمر آخر وأخير في الآية محل البحث، هو معرفة الرأي في معنى الهبوط الذي أمروا به! هل هو الهبوط من جنة الخلد الى هذه الأرض؟ أم هبوط من مكان مرتفع الى آخر في هذه الأرض؟ أم هو هبوط منزلة وشأن؟

بهذه الوجوه الثلاثة كان محور آراء المفسرين، ففي ترجيح الرأي الأول يقول الدكتور وهبي الزحيلي: (واجمع أهل السنة على ان جنة الخلد هي التي اهبط منها آدم عليه السلام)[١٠٠].

ويرى الباحث هنا ليس أهل السنة (مدرسة الصحابة) من اخذ بهذا الرأي، بل نلحظ ان السيد محمد حسين فضل الله (رحمه الله) قد قال به[١٠١].

ولعل من ذهب الى هذا الرأي كان معولاً على أصل كلمة (اهبطوا) لأن الهبوط هو (الانحدار على سبيل القهر كهبوط الحجر)[١٠٢]، ففهم ان آدم كان في السماء المكان العال وانزل الى الأرض المكان الاسفل.

وهذا الاحتجاج لا يصمد كثيراً ان علمنا معنى كلمة (الجنة) التي أُسكن فيها آدم هي بمعنى (كل بستان ذي شجر يستر بأشجاره الأرض)[١٠٣]، ومن الاستعمال القرآني ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمال**﴾[١٠٤].

وأما من رأى من المفسرين ان كلمة (اهبطوا) المعنى المتقدم وهو النزول، فهذا دليل لا يصمد أيضاً اذا ما علمنا ان الاستعمال القرآني لهذه الكلمة لم يقتصر على معنى النزول من السماء الى الأرض، بل هو عموم الانتقال وليس في القرآن المجيد ما يُلزم بهذا النزول من السماء الى الأرض، وهذ ما اشار إليه السيد

المرتضى بقوله: (وليس في ظاهر القرآن ما يوجب ذلك، لأن الهبوط كما يكون النزول من علو الى سفل فقد يراد به الحلول في المكان والنزول به)[١٠٥]، أي قد يكون من مكان مرتفع في الأرض الى مكان انزل منه، وقد استدل السيد المرتضى على هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿**اهْبِطُوا مِصْراً فَإِنَّ لَكُمْ ما سَأَلْتُمْ**﴾[١٠٦] .

وبهذا قد تكون الجنة في مكان مرتفع على الأرض وصار النزول منها الى مكان آخر منخفض، وبهذا الرأي ذهب ايضاً السيد محمد رشيد رضا، إذ قال: (ولا يبعد ان تكون تلك الجنة في ربوة فسمى الخروج منها هبوطاً او سمي بذلك؛ لأن ما انتقلوا اليه دون ما كانوا فيه، أو هو كما يقال هبط من بلد الى بلد)[١٠٧] .

وكذلك يمكن القول ان الهبوط يمكن ان يكون حسي وكذلك يمكن ان يكون معنوي، من حيث نزول الشأن والمقام، وبهذا أشار الشريف المرتضى في قوله: (ويحتمل أيضاً ان يريد بالهبوط معنى غير المسافة، بل الانحطاط من منزلة الى دونها، كما يقولون: قد هبط فلان عن منزله، ونزل عن مكانه، اذا كان على رتبة فانحطّ الى دونها)[١٠٨]، وهذا هو الرأي الثالث .

والذي يلحظه الباحث هو ان السيد المرتضى كان متبنياً للرأي الثاني، ان الجنة أرضية، وان جنة الخلد الداخل فيها ليس بخارج منها فهي قد أُعدت للمتقين ولا يمكن ان يدنسها وجود ابليس فيها حتى يسوغ له ان يوسوس فيها لآدم عليه السلام ، مع الأخذ بنظر الاعتبار ان احوال الانسان في الجنة الموعودة تختلف على ما هو عليه حاله في الحياة الدنيا، وبكل حواسه، وكذلك احوال الدنيا من حيث المعالم الكونية المشاهدة فيها، والى هذا اشار الإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما سأل عن جنة آدم، فقال: (جنة من جنات الدنيا تطلع عليه فيها الشمس والقمر ولو كانت من جنات الخلد ما خرج منها أبدا)[١٠٩] .

ومما تجدر الإشارة إليه هنا بعد هذه الجولة في الآية محل البحث وبيان الآراء فيها، والتماس رأي السيد المرتضى، ان كل آية من آيات الذكر الحكيم هي قاصدة

لهداية الناس، وليس هي لغرض الترف العلمي والتسلية السلبية، فعندما نقرأ القرآن المجيد نجده لم يتعرض (للزمان كمجموعة من آنات أو احتمالات وجود يمارس فيها الفلاسفة وارباب الكلام الترف الفكري، إنما تعرض له كأوقات مقسمة ما بين عبادة وعمل وراحة وسكون، واذا كان الزمن اطول، فهو مجال يصلح لهلاك أمة، ونشوء أمة اخرى، وتحقيق وعد الله)[١١٠]. فلابد من أن نستلهم من قصص الغابرين وسنن السابقين وما حملت من صراع وتدافع بين دعاة الخير والحق، ودعاة الشر والباطل، نستلهم العبرة وتعزيز الإيمان في النفوس، واخذ الحذر مما حذر منه القرآن المجيد.

ثالثاً: قال تعالى:﴿**قالَ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ**﴾[١١١]، من مواضيع الجدل بين المفسرين وعلماء الكلام ان استند بعضهم إلى هذه الآية في تقرير كون الله سبحانه قد خلق الناس وخلق اعمالهم، وان اعمال الناس غير مكتسبة وانما هي مقدرة محتمة عليهم، بينما انكر ذلك فريق آخر، كما سنلحظه.

ففي تفسيرها يقول الدكتور وهبي الزحيلي: (وفيه دلالة على ان الله خلق الإنسان وخلق اعماله)[١١٢]، ولعل الشيخ عبد الكريم المدرس يذهب إلى هذا الرأي كما يُفهم من قوله، إذ قال في بيانها: (الذي خلقكم وخلق اعمالكم ومن جملتها الأصنام التي تركبونها بالنحت والربط)[١١٣].

والآية محل البحث جعلها الأشعرية دليلاً على خلق افعال العباد لله تعالى[١١٤]، وان تقولب في مصطلحات أُخر إلا ان مؤداه هو الجبر[١١٥].

اما الفريق الآخر من المفسرين فلا يجد في الآية دليلاً على ما تقدم، بل يرى انّها ناظرة الى قول ابراهيم عليه السلام الى قومه، أي انه (قال لهم: أتعبدون اصناماً نحتُّموها بأيديكم وصنعتموها بأنفسكم؟ والله جل وعلا خلقكم، وخلق اصنامكم التي تعبدونها؟ فكيف تعبدون المخلوق وتتركون الخالق؟)[١١٦]، فهي

هنا منطلقة في تقريع المشركين والاستهزاء بهم في كونهم يعبدون ما يصنعون من تماثيل بأيديهم وبعد ذلك يقعون عليها عابدين، وهذا دليل عقلي التمسه نبي الله ابراهيم عليه السلام في محاجة قومه، لعلهم يرشدون الى طريق الحق والمنطق والبرهان.

اما رأي السيد المرتضى فقد وافق هذا الفريق، إذ قال في تفسيره للآية الكريمة: (قد حمل اهل الحق هذه الآية على ان المراد بقوله: (وما تعملون) أي وما تعملون فيه من الحجارة والخشب وغيرهما، مما كانوا يتخذونه اصناماً ويعبدونها)[١١٧].

إذ ان المقصود (وما تعملون) هو المادة الأولية لما يقع عليه فعل الفاعل، من حجارة او طين التي تكون فيما بعد الصنعة، أي المنحوت وليس النحت، فهو (أراد المعمول فيه دون العمل، وهذا الاستعمال ايضاً سائغ شائع؛ لأنهم يقولون: هذا الباب من عمل النجار، وفي الخلخال: هذا من عمل الصائغ، وان كانت الأجسام التي اشير اليها ليست اعمالاً، وانما عملوا فيها، فحسن اجراء هذه العبارة)[١١٨].

والاستعمالات القرآنية في ذلك كثيرة، منها ما نلحظه في قوله تعالى: ﴿**فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ**﴾[١١٩]، فليس المراد ان الحية تلقف نفس الأفك بل اراد العصي والحبال، ومثله قوله تعالى:﴿**يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ**﴾[١٢٠]، فهي جملة مبنية لجملة (يعمل بين يديه)[١٢١]، أي المعمول فيه من دون العمل .

وقد وافق السيد المرتضى جملة من المفسرين المعاصرين، إلا ان منهم من اضاف تعليقاً اشاروا فيه الى عدم استحالة كون المراد من الآية هو خلق الأعمال أيضاً، وان الأعمال كلها لله سبحانه وبهذا يجدون (لا ضير في نسبة الخلق الى ما عمله الأنسان أو الى عمله؛ لأن ما يريده الإنسان ويعمله من طريق اختياره مراد الله سبحانه من طريق إرادة الإنسان واختياره ولا يوجب هذا النوع من تعلق الإرادة بالفعل بطلان تأثير ارادة الإنسان وخروج الفعل عن الاختيار وصيرورته مجبراً عليه، وهو الظاهر)(١٢٢) .

وهذا الرأي في إجماله منطقي وسليم، ولا خلاف فيه ولكن الآية محل البحث ناظرة الى الاصنام وليس الى أعمال الإنسان كما تقدم بيانه، وأوضحه الشريف المرتضى .

ومما تجدر الإشارة إليه ان الذاهب الى القول ان الآية دالة على سلب الارادة، وهو ما احتج به المجبّرة كما تقدم ذكره، من ان الله خلقكم وخلق عبادتكم، لا يصح هنا معناه؛ ليس عقائدياً فحسب بل ان الآية محل البحث وما قبلها لا تتحمل هذا المعنى فهي ناظرة الى نقد نبي الله إبراهيم عليه السلام لقومه وتسخيفهم لما يعبدون من الأصنام التي ينحتونها، بل ان المتأمل في رأيهم يجد ان الآية ملتمسة لهم العذر في عبادتهم للأصنام، وان ساحتهم مقالة العثرة؛ لأن الله سبحانه جبرهم على فعلهم هذا، فلا معنى لتوبيخ ابراهيم عليه السلام لهم ولا معنى لإقامة الدليل والبرهان أو التماس البرهان في هديهم.

والى هذا اشار السيد المرتضى في معرض رده لمن قال بهذا الرأي، فقال: (ويصير على ما يذكره المخالف كأنه قال: (اتعبدون ما تنحتون) والله خلقكم وخلق عبادتكم، فأي وجه للتقريع! وهذا الى ان يكون عذراً اقرب من ان يكون لوماً وتوبيخاً، إذا خلق عبادتهم للأصنام، فأي وجه للومهم عليها وتقريعهم بها)(١٢٣) .

وقد ناقش السيد المرتضى الآراء المطروحة على هذه الآية الكريمة، وتناولها من وجوه عدة (١٢٤)، ولكن رعاية لمنهج البحث اكتفي بما يحتاجه المقام هنا.

فلحظنا ان الشريف المرتضى فيما تقدم من بيان رأيه كان ناظراً الى جملة من الآيات المعنية وذات الصلة بموضوع الآية محل البحث، في حين تكرر كثيراً من علماء الكلام والمفسرين لدعم مذهب او رأي أو تأويل حيث يعمد بعضهم الى اقتطاع آية من سلسلة او جملة من آية ويوردونها دليلاً، على حين ان بقية الآية أو بقية السلسلة في صدد آخر لا تتحمل ما ارادوا تحميلة لهما مما مرّ.

الخاتمة

بعد هذه الجولة التفسيرية مع النصوص القرآنية من خلال آراء الشريف المرتضى وبعض المفسرين من المتقدمين والمعاصرين، اتضح:

- إن الشريف المرتضى بوصفه فقيهاً واديباً ومتكلماً كان مفسراً بارعاً أيضاً وهو في التفسير لا يقل شأناً عن إمكاناته المتقدمة، فهو في طليعة المفسرين للقرآن المجيد برأي الإمامية لما حازه من أدوات المفسر البارع المتقن.

- لحظنا ان الشريف المرتضى في آراءه التفسيرية يحمل بعض الآيات على غير ظاهرها، وإن هذا الحمل لم يكن دائماً بسبب مخالفة الظاهر لعقيدته، بل إن ظاهر معنى الآية فيه شبهة تقدح في صحته، أو أن ذلك الظاهر يخالف معنى ما تضمنته السورة نفسها من آيات، أو يناقض ما ورد في القرآن عامة.

- إن آراء الشريف المرتضى التفسيرية مُقلّة في الاستشهاد بالنصوص الروائية في إيصال المعنى، ولعل ذلك عائد الى اسلوب الاحتجاج مع المخالف الذي لايُلزم بما لا يلزم نفسه من روايات مدرسة الشريف المرتضى.

- اعتمد الشريف المرتضى على مصادر متنوعة مهمة في فهم النص القرآني كان منها العقل، واللغة والبلاغة بصورة واضحة ويسمى ذلك تأويلاً.

- اعتمد الشريف المرتضى الشاهد القرآني في فهم النص القرآني عند اتحاد العلّة، وهذا مما يُحسب له لما فيه من عمق الاطلاع وغزارة المعرفة القرآنية .

- لحظنا ان الشريف المرتضى لا يكتفي بعرض الخلاف أو تسجيله، وإنما كان يدلي برأيه فيه، فيفاضل بين الآراء.

- حوى كتاب الأمالي مادة تفسيرية علميّة مكثفة كانت في قوامها ومجموعها أصيلة في اللفظ والمعنى والمحتوى والقضايا الثقافية المتنوعة.

- إنَّ آراء الشريف المرتضى التفسيرية المقارنة مع المفسرين المتقدمين تعطينا أنموذجاً فريداً لمفسر مجتهد مجاهد في إحقاق الحق وايضاحه في حقبةٍ زمنية انبرى فيها اصحاب الاعتقادات في تدوين مذاهبهم والتقعيد لها معولين على نصوص القرآن الكريم.

- لحظنا من مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع المفسرين المتقدمين أنَّ آراءه التفسيرية دفاعية من حيث عرض الرأي الآخر ومن ثم إيجاد الشبهة فيه وبعد ذلك بيان رأيه في التفسير.

- امتازت الآراء التفسيرية للشريف المرتضى المقارنة مع المفسرين المعاصرين بالأصالة العقائدية والدقة في إيراد المضامين التفسيرية، وذلك في كونه قطب من اقطاب الفكر ومرجعاً مهماً في الاعتقاد، وهذا ينطبق على من هم خلاف مدرسته أيضاً من حيث غزارة المعلومة ونضجها.

- أخيراً نستطيع القول ان آراء الشريف المرتضى التفسيرية هي آراء على وفق المنهج العقلي الذي يراه أهل الاختصاص في الوقت الراهن أي (الرأي المحمود)، إلا إنه قد استطاع ان يبتعد عن متاهات الإفراط والتفريط.

ملخص بحث..

الآراء التفسيرية للشريف المرتضى في كتاب الأمالي

- دراسة مقارنة -

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين. اما بعد.. لم يكن الشريف المرتضى عالماً بشؤون الفقه واستنباط الحكم الشرعي فحسب، كما لم يكن أديباً ألمعياً فقط، بل إنه برز في كل الفنون والعلوم، ومن جملة هذه العلوم هو علم التفسير.



وقد عكف الباحث في بحثه هذا على ابراز هذا الجانب التفسيري في فكر الشريف المرتضى من خلال آراءه التفسيرية، وقد حصرنا هذا البحث في كتابه الأمالي، إذ يطغى على هذا الكتاب الآراء التفسيرية له، فهو حقاً يُعد مفتاح شخصيته التفسيرية.

وبعد قراءة فاحصه لهذا الكتاب كان الاختيار لنصوص قرآنية محددة منه، لما يعتقد الباحث بشموليتها لجميع القضايا المهمة، ومن خلالها نقف على ابراز الآراء التفسيرية للشريف المرتضى واستجلاء معناها بعد مقارنتها مع الآراء التفسيرية للمفسرين.

وقد عمد الباحث الى مقارنة آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع بعض المفسرين، وذلك لإبراز آراءه بوضوح أكثر ودقة كبيرة، كما ان الباحث قسم بحثه على مطلبين بعد المقدمة تناول فيها اسباب اختيار عنوان البحث وأهميته، فكان في هذين المطلبين آراء الشريف المرتضى التفسيرية مع مقارنتها مع آراء المفسرين المتقدمين، اما المطلب الثاني فقد كان في آراء الشريف المرتضى التفسيرية ومقارنتها مع آراء المفسرين المتأخرين، وذلك في نصوص مختارة من الأمالي. وتبع هذين المطلبين خاتمة ذكرنا فيها أهم نتائج البحث، وقائمة بالمصادر التي اعتمدناها فيه. والحمد لله رب العالمين.



*** هوامش البحث ***

(١) ينظر على سبيل المثال في هذا الجانب: د. عبد الرزاق محي الدين، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، ص٦٣...، د. رؤوف احمد الشمري، الشريف المرتضى متكلماً، ص٩...، انتظار خضير القريشي، منهج التأويل في أمالي المرتضى، ص١٩...

(٢) د. عبد الرزاق محيي الدين، أدب المرتضى، ص١٦٠.

(٣) د. نعمة رحيم العزاوي، الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، ص٣٤.

(٤) د. محمد حسين الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص٧٢.

(٥) ظ: د. عبد الهادي الفضلي، أصول البحث، ص٦٢.

٦ – وكما اسلفنا في المقدمة انّ المعني بالمتقدمين هنا هم المفسرون القدامى قياساً على عصر الباحث نفسه.

٧ – سورة الاسراء اية ١٦.

٨ – تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٣٦.

٩ – سورة الانفال آية ١٥١.

١٠ – ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٣٦.

١١ – المفيد، شرح عقائد الصدوق، ص٢٠١ –٢٠٢ .

١٢ – يقول الدكتور رؤوف الشمري: (ان الاتجاه الجبري قد برز بشكل واضح في عهد الامويين الذين شجعوه واحتضنوه ليكون لهم سند في تثبيت حكمهم فقالوا: لا ارادة ولا اختيار لأحد في ذلك). الشريف المرتضى متكلماً، ص ١٠٦ .

١٣ – سورة الاحزاب الآية: ٣٨ .

١٤ – الشريف المرتضى، امالي المرتضى، ١/ ١٦٤ – ١٦٥، ظ: الكليني، الكافي، ١/ ١٥٥ .

١٥ – الامالي، ١/ ٢٩.

١٦ – المصدر نفسه، ١/ ٢٩.

١٧ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ٣٦، ظ : القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ،٦/ ١٩٠.

١٨ – سورة الشعراء الآية ٣٢.

١٩ – سورة القصص الآية ٣١.

٢٠ – روح المعاني ، ١٦/ ٢٨٥.

٢١ – الامالي ، ١/ ٣٠٥ .

٢٢ – ظ: الطوسي، التبيان في تفسير القران ،٨/ ١٦.

٢٣ – معالم التنزيل في التفسير والتأويل ، ٤/ ٢٠٠.

٢٤ – المصدر نفسه، ٤/ ٢٠٠.

٢٥ – انوار التنزيل واسرار التأويل، ٣/ ٧٣، وممن ذكر هذا الرأي ظ: القرطبي، الجامع لاحكام القران، ٧/ ٣٣٢، البغوي، معالم التنزيل، ٤/ ٦، الرازي، مفاتيح الغيب ،٢٤/ ١١٤.

٢٦ – الزمخشري، الكشاف، ٣/ ٦٠، وممن ذكر هذا الرأي ظ: الطبري، مجمع البيان ،٧/ ٢٤٤، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٣/ ١٥٠ عند تفسير آية ٢٠ من سورة طه.

٢٧ – الامالي،١/ ٥٢. وممن ذكر هذا الرأي من المفسرين الشيخ الطوسي في البيان ،٨/ ١٦. إلا ان الفارق ان الشريف المرتضى كان رأيه القاطع هنا والشيخ الطوسي كان رأيه ضمن جملة احتمالات!

٢٨ – الامالي، ١/ ٥٢.

٢٩ – سورة المائدة الآية ١١٦.

٣٠ – ذكر الشريف المرتضى للنفس معاني عدة وقد عزز من هذه المعاني ثلاث فقط بآيات قرآنية، وهي النفس بمعنى نفس الإنسان (الروح)، والنفس بمعنى العقوبة، والنفس بمعنى الغيب. ظ: الأمالي، ١/ ٣١٧ وما بعدها. وقد عزز الباحث سائر ماذكره السيد المرتضى من معاني النفس بالشاهد القرآني، ماخلا النفس بمعنى العين (الحسد)، والنفس بمعنى الدِّباغ، فلم يجد الباحث شاهد لهما.

وللنفس في القرآن الكريم معانٍ عدة زيادة لما ذكره السيد المرتضى، انها تأتي كلمة نفس ويراد منها معين، وتشير الى أشخاص معينين، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾(سورة النساء آية ١)، اي من أصل واحد وهو نفس آدم ابيكم، وتأتي النفس بمعنى الجنس والعشيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (سورة الروم الآية ٢١)، وتأتي النفس بمعنى العقل، والقلب، وهو الواضح في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ (سورة البقرة الآية ١٣٠)، وغيرها من المعاني، للتوسعة ظ : د. محمد كاظم الفتلاوي، المنظور القرآني في بناء الإنسان، ص١١ .

٣١– سورة الزمر الاية ٤٢.

٣٢ – الامالي، ١/ ٣١٧.

٣٣ – الكشاف، ٤/ ٥.

٣٤ – الامالي، ١/ ٣١٧.

٣٥ – سورة المائدة، الآية ٢٥.

٣٦ – الطبري، جامع البيان عن التأويل القران، ٦/ ٢١٧

٣٧ – يقول الفيومي (ت٧٧٠هـ): (انف من الشيء انفا من باب تعب والاسم الأنفة مثل قصبة أي استنكف وهو الاستكبار وانف منه تنزه عنه). المصباح المنير ، ص٢٢ .

٣٨ – الامالي ،١/ ٣١٧.

٣٩ – سورة النازعات الآية ٤٠.

٤٠ – ظ: الزمخشري، الكشاف، ٤/ ٦٩٨.

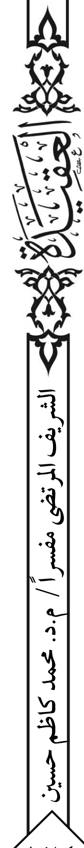
٤١ – ظ : ابو فرج الاصفهاني، الاغاني ،١٩/ ١٦١.

٤٢ –الامالي، ١/ ٣١٨.

٤٣ – سورة القيامة، الآيتان ١–٢ .

٤٤ – ظ: الرازي، مفاتيح الغيب،٣٠/ ١٩١ .

٤٥ – سورة ال عمران، الآية ٢٨ .



٤٦ – الشريف المرتضى، الامالي، ١/ ٣١٩ .
٤٧– تفسير القرآن العظيم، ١/ ٣٦٤، ظ : الطبري، جامع البيان عن التاويل القرآن، ٢/ ٢١٢، الطبرسي، مجمع البيان، ٢/ ٢١٢.
٤٨ – سورة المائدة الآية ١١٦ .
٤٩ – جامع البيان عن تأويل القران ،٧/ ١٦٣.
٥٠ – الكشاف ،١/ ٧٢٦ .
٥١ – الامالي ،١/ ٢١٩.
٥٢– الرازي، مفاتيح الغيب، ١٢/ ١١٢، والمجسمة: (اسم يطلق على عامة الفرق التي قالت بتجسيم الله تعالى ....، – و– ان زبدة كلام المجسمة والمشبهة انهم يشبهون الله بخلقه، ويثبتون له مكاناً)، د. محمد جواد شكور، موسوعة الفرق الإسلامية، ص٤٤٩، ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ص٩٢ .
٥٣ – ظ: الامالي، ١/ ٣١٩، وذهب الى هذا الرأي البلاغي تجنباً للتشبيه الزمخشري، ظ: الكشاف، ١/ ٧٢٦، والطبرسي، ظ: مجمع البيان، ٣/ ٣٦٨ .
٥٤ – والمشاكلة: هي ان يذكر الشيء بلفظ غيره، لوقوعه في صحبته تحقيقاً او تقديراً. ظ: السكاكي ابو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، القاهرة ، ١٩٣٧م ، ص٢٠٠ .
٥٥– الامالي ،١/ ٣١٩.
٥٦ – سورة المائدة ، الآيتين ٢٨–٢٩ .
٥٧ – محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، ٢/ ٢١٥ .
٥٨ – ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٥/ ٨٣، وما تقدم من رأي ظ: المصدر نفسه .
٥٩– المصدر نفسه، ٥/ ٨٣ .
٦٠ – البخاري، صحيح البخاري، ٨/ ٩٢ .
٦١ – احمد بن حنبل، مسند أحمد، ٥/ ١٤٩.
٦٢ – للتوسعة في هذه الروايات ظ: سعيد حوى، الاساس في التفسير، ٣/ ١٣٦.
٦٣– احكام القرآن، ٢/ ٥٠٤.
٦٤ – الحر العاملي، وسائل الشيعة، ١١/ ١١٣.
٦٥ – كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٨٣م، ٤/ ٢٣٣.
٦٦ – الامالي ،٢/ ٤٦.
٦٧ سورة البقرة ١٩٠.
٦٨ – باقر الايرواني، دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام،١/ ٢٤٢، بل وذهب الفقيه المقداد السيوري(ت ٨٢٦هـ) الى القول: (انه إذا كان الإنسان بين قوم ودهمهم عدوّ فخشي منه على

نفسه جاز قتال ذلك العدوّ ويكون قصده الدفاع عن نفسه لقوله: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (سورة البقرة الاية ١٩٤)، كنز العرفان، ص٣١٧.

٦٩ – الحر العاملي، وسائل الشيعة،١١/ ١٠ .

٧٠ – محمد عبده، شرح نهج البلاغة،١/ ٦٧ .

٧١ – للتوسعة في الآيات القرآنية الدالة على وجوب الجهاد ظ: المقداد السيوري، كنز العرفان، ص٣١٤.

٧٢– الامالي،٢/ ٤٦ .

٧٣ – ظ: ناصر المكارم الشيرازي، الامثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٣/ ٤٥٨، ابن عاشور، التحرير والتنوير،٥/ ٨٤، محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن،٢/ ٢١٧ .

٧٤ – اغلب من ذهب إلى هذا الرأي احتج بهذا الحديث قديماً وحديثاً، ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير،٥ / ٨٤ مثلاً، ولم يجد الباحث هذا الحديث في الكتب المختصة بحسب تتبعه، وانما وجدها في مصادر الإمامية ولكن موردها لم يكن يشير الى قضية القاتل والمقتول في الآية محل البحث، بل هي عامة في الظالم والمظلوم من غير الاشارة الى كون المظلوم مقتول والظالم قاتل، ظ: الكليني، الكافي ٨/ ١٠٦ .

٧٥ – التحرير والتنوير،٥/ ٨٤ .

٧٦ – الأمالي، ٢/ ٤٣، وقد ناقش السيد المرتضى وجوه أُخر اختصرناها بحسب المقام .

٧٧ – الأساس في التفسير، ٢/ ١٣٥٩ .

٧٨ – سورة البقرة : الآية ٣٦ .

٧٩ – ظ: ماجد ناصر الزبيدي، التيسير في التفسير للقرآن، دار المحجة البيضاء، بيروت، ٢٠٠٧م، ١/ ٩٠ .

٨٠ – الأمالي، ٢/ ١٣٥ .

٨١ – المصدر نفسه ، ٢/ ١٣٥ .

٨٢ – المصدر نفسه، ٢/ ١٣٥ .

٨٣ – سورة الأنبياء : الآية ٧٨ .

٨٤ – المرتضى، الأمالي، ٢/ ١٣٥ .

٨٥ – سورة البقرة : الآية ٣٥ .

٨٦ – التحرير والتنوير ، ١/ ٤٢٠ .

٨٧ – سورة الروم : الآية ٢١ .

٨٨ – سورة الأنبياء : الآية ٧٨

٨٩ – الميزان في تفسير القرآن، ١٤/ ٢٦٨، وذهب الى هذا الرأي أيضاً الرازي إلا انه قال: (ان



الحكم كما يضاف الى الحاكم فقد يضاف الى المحكوم له، فاذا اضيف الحكم الى المتحاكمين كان المجموع اكثر من الاثنين)، ٢٢/ ١٦٩، والباحث يرى أنّه لا معنى لإضافة المحكوم في الحكم، والرأي ما أثبتناه اعلاه .

٩٠ - سورة البقرة : الآية ١٢٨ .

٩١- الأمالي ، ٢/ ١٣٥ .

٩٢- محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن ، ١/ ٢٣٩ .

٩٣ - محمد رشيد رضا ، تفسير المنار، ٢٢/ ٢٤٥ .

٩٤- سورة البقرة : الآية ٣٥.

٩٥ - سورة البقرة : الآية ٣٦ .

٩٦ - الأمالي ، ٢/ ١٣٥ .

٩٧ - مصطفى الخيري المنصوري، المقتطف من عيون التفاسير،١/ ٧١، ظ: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ١/ ٤١٩، أما محمد عزه دروزه فلم يشير في تفسيره الى هذه الآية ضمن سياق تفسيره للآيات ما قبلها وبعدها، ظ: التفسير الحديث، ٢/ ١٥٢ .

٩٨- سورة فاطر : الآية ٦.

٩٩ - الأمالي ، ٢/ ١٣٧ .

١٠٠ - التفسير المنير، ١/ ١٥٣ .

١٠١ - ظ: من وحي القرآن، ١/ ٢٤٩، وقريب من هذا المعنى ظ : محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ١/ ٨٤ .

١٠٢ - الراغب الأصفهاني ، مفردات الفاظ القرآن ، ص ٨٣٢ .

١٠٣ - المصدر نفسه ، ص ٤٠٢ .

١٠٤ - سورة سبأ : الآية ١٥ .

١٠٥ - الأمالي ، ٢/ ١٣٦ .

١٠٦ - سورة البقرة : الآية ٦١ .

١٠٧ - تفسير المنار، ٢/ ٢٤٥ .

١٠٨- الأمالي، ٢/ ١٣٦ . ظ : محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ٨/ ٣١٥ .

١٠٩ - الصدوق(ت٣٨١هـ)، علل الشرائع، ٢/ ٦٠٠، ظ: الكليني، الكافي، ٣/ ٢٤٧ .

١١٠ - د. عبدالله عيسى لحيلح، الجدلية التاريخية في القرآن، ص١٢ .

١١١ - سورة الصافات : ٩٥ -٩٦ .

١١٢ - التفسير المنير، ١٢ / ١٢٤ .

١١٣ - مواهب الرحمن في تفسير القرآن، ٦/ ٤٦٥ .



١١٤ – ظ: الحلبي (ت٧٥٦هـ) احمد بن يونس، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٩/ ٣٢١، البغدادي(ت٤٢٩هـ) عبد القاهر، اصول الدين، مطبعة الدولة، استنبول، ١٩٨٢، ص ١٣٥ .

١١٥ – القول بنظرية الكسب وهي لا تختلف عن الجبر فـ(المحصلة واحدة، وان اختلافها لا يكون إلا في نطاق المقدمات والصياغات...). د. رؤوف الشمري، الشريف المرتضى متكلماً، ص ١٠٩ .

١١٦ – محمد علي الصابوني، التفسير الواضح الميسر، ص١١٢٢، ظ: محمد عزة دروزه، التفسير الحديث، ٤/ ٢٢٤ .

١١٧ – الأمالي ، ٢/ ٢٠٣ .

١١٨ – المرتضى ، الأمالي ، ١/ ٢٠٣ .

١١٩ – سورة الأعراف : الآية ١/ ٢٠٣ .

١٢٠ – سورة سبأ : الآية ١٣ .

١٢١ – سورة سبأ : الآية ١٢ ، في تفسيرها ظ : ابن عاشور، التحرير والتنوير ، ٢٢/ ٢٣ .

١٢٢ – محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ١٧/ ١٣٣، ظ: ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ١٤/ ٢٦٠، محمد جواد مغنية ، الكاشف، ٦/ ٣٣٧ .

١٢٣ – الأمالي ، ٢/ ٢٠٤ .

١٢٤ – للتوسعة ظ: الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، ص٦٢، د. رؤوف احمد الشمري، الشريف المرتضى متكلماً، ص١٢٠ .

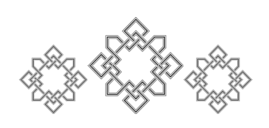
* مصادر البحث *

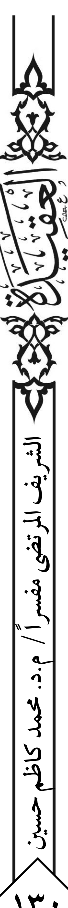
خير ما نبدأ به: القرآن الكريم.

١. احمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، مسند احمد، دار صادر، بيروت، (دت).
٢. انتظار خضير القريشي، منهج التأويل في أمالي المرتضى، رسالة ماجستير، كلية الفقه، جامعة الكوفة، ٢٠٠٦م.
٣. باقر الايرواني، دروس تمهيدية في تفسير آيات الاحكام، دار الفقه للطباعة، قم، ط٣، ١٤٢٨هـ.
٤. البخاري(ت٢٥٦هـ) ابو عبد الله محمد، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٩٨١م.
٥. البغوي (ت٥١٠هـ) ابي محمد الحسين، معالم التنزيل في التفسير والتأويل، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢م.

٦. البيضاوي(ت٧٩١هـ) ناصر الدين ابي سعيد عبد الله، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٩٩٠م.
٧. الرازي (ت٦٠٤هـ) فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٩م.
٨. الراغب الاصفهاني (ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، ١٤٢٥هـ.
٩. رؤوف احمد الشمري(الدكتور)، الشريف المرتضى متكلماً،مجمع البحوث الاسلامية، مشهد،١٤٣٤هـ.
١٠. الزمخشري (ت٥٣٨هـ)ابي القاسم محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
١١. سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، مصر، ط٢، ١٩٨٩م.
١٢. السكاكي ابو يعقوب يوسف، مفتاح العلوم، القاهرة، ١٩٣٧م.
١٣. الطبرسي(ت٥٣٨هـ) ابو علي الفضل، مجمع البيان، مكتبة دار المجتبى، النجف الاشرف، ٢٠٠٩م.
١٤. الطوسي (ت٤٦٠هـ) ابي جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، الاميرة للطباعة، بيروت، ٢٠١٠م.
١٥. ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، (دت).
١٦. عبد الله عيسى لحيلح (الدكتور)، الجدلية التاريخية في القرآن الكريم، دار الوسام العربي، الجزائر، ٢٠١١م.
١٧. عبد الرزاق محي الدين (الدكتور)، أدب المرتضى من سيرته وآثاره، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٧م.
١٨. عبد الكريم المدرس، مواهب الرحمن في تفسير القرآن، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٨م.
١٩. عبد الهادي الفضلي(الدكتور)، أصول البحث، مؤسسة، دار الكتاب الإسلامي، قم، ايران، (دت).
٢٠. الفيومي(ت٧٧٠هـ) احمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة الايمان، المنصورة، ٢٠٠٨م.
٢١. القرطبي (ت٦٧١هـ) ابي عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: د. مجدي محمد سرور، دار البيان العربي، مصر، ٢٠٠٨م.
٢٢. ابن كثير (ت٧٧٤هـ) أبي الفداء عماد الدين، تفسير القرآن العظيم، دار صبح،بيروت،ط٤، ٢٠٠٧م.
٢٣. الكليني (ت٣٢٩هـ) محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي اكبر الغفاري، دار الكتب

الاسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ .ش.
٢٤. محمد تقي المدرسي، من هدى القرآن، دار القارئ، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨م.
٢٥. محمد جواد مشكور (الدكتور)، موسوعة الفرق الاسلامية، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الاسلامية، بيروت، ١٩٩٥م.
٢٦. محمد جواد مغنيه، التفسير الكاشف، منشورات الرضا، بيروت، ٢٠١٣م.
٢٧. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتاب العربي، بغداد، ٢٠٠٩م.
٢٨. محمد حسين الصغير (الدكتور)، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.
٢٩. محمد حسين فضل الله، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط٣، ٢٠٠٧م.
٣٠. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن العظيم المعروف بتفسير المنار، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣١. محمد عبده (ت١٩٠٥م)، شرح نهج البلاغة، دار الذخائر، قم، ١٤١٢هـ.
٣٢. محمد عزة دروزة، التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول، دار الغرب الاسلامي،ط٢٠٠٠،٢م.
٣٣. المرتضى الشريف(ت٤٣٦هـ)، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ذوي القربى، قم، ط٣، ١٤٣٥هـ.
٣٤. ــــــــ، الشريف المرتضى، تنزيه الأنبياء، دار الأضواء، بيروت ، ط٢، ١٩٨٩م.
٣٥. محمد علي الصابوني، التفسير الواضح الميسر، دار الافق، بيروت، ٢٠٠١م.
٣٦. مصطفى الخيري المنصوري، المقتطف من عيون التفاسير، دار القلم، دمشق، (دت).
٣٧. المقداد السيوري (ت٨٢٦هـ)، كنز العرفان في فقه القرآن، قم، ١٤٢٢هـ.
٣٨. ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥م.
٣٩. نعمة رحيم العزاوي (الدكتور)، الجهد اللغوي في أمالي الشريف المرتضى، مجلة المورد، دار الشؤون الثقافية، بغداد، المجلد ٢٢، العدد ٢، ١٩٩٤م.
٤٠. وهبه الزحيلي (الدكتور)، التفسير المنير، دار الفكر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٧م.







التعدّدية الدينيّة

الدكتور الشيخ عبدالحسين خسروبناه

ترجمة: محمد حسين الواسطي

تمهيد

يلحظ أيّ زائر أو رحّالة يزور بلدان جنوب شرق آسيا، لا سيّما بلاد الهند أدياناً ومذاهب وطقوس متعددة ومتلوّنة، تعايش في ربوعها المسلمون بمحاذاة البوذيّين، والمسيحيّون بجوار البرهمائيين، واليهود إلى جانب الهندوس. كذلك يلحظ أيضاً أنّ وفرة المعتقدات والطقوس تفوق عدد الألوان واللغات بشكل أكبر، فيتساءل شعوره الفطريّ الباحث مستفسراً عن بعض الأمور المرتبطة بذلك؛ ماذا عن حقّانيّتها أو بطلانها؟ أيّ منها ينتهي إلى السعادة، وأيّ منها إلى الشقاء؟ لأيّ منها الثواب، ولأيّ منها العقاب؟ وهل يمكن عدّ جميع تلك الأديان على باطل، والقول بأنّ جميع المؤمنين بها في نار جهنّم؟

البحث عن «التعدّديّة الدينيّة» يقع في هذا السياق. وبعبارة أخرى: بعد الفراغ من الحديث عن طبيعة الدين، وما يميّزه عن التجربة الدينيّ، واتضاح ذلك، تصل النوبة في البحث إلى موضوع «تعدّد الأديان»، والتساؤل عن إمكان القول بأنّ الأديان الموجودة في مجتمعاتنا حقّةٌ بأسرها، وأنّ المؤمنين بها ناجون جميعاً، أو لا؟

مناحي البحث في تعدّد الأديان:

يلحظ أيّ زائر أو رحّالة يزور بلدان جنوب شرق آسيا، لا سيّما بلاد الهند أدياناً ومذاهب وطقوس متعددة ومتلوّنة، تعايش في ربوعها المسلمون بمحاذاة البوذيّين، والمسيحيّون بجوار البرهمائيين، واليهود إلى جانب الهندوس. كما يلحظ أيضاً أنّ وفرة المعتقدات والطقوس تفوق عدد الألوان واللغات بشكل أكبر، فيتساءل شعوره الفطريّ الباحث مستفسراً عن بعض الأمور المرتبطة بذلك؛ ماذا عن حقّانيّتها أو بطلانها؟ أيّ منها ينتهي إلى السعادة، وأيّ منها إلى الشقاء؟ لأيّ منها الثواب، ولأيّ منها العقاب؟ وهل يمكن عدّ جميع تلك الأديان على باطل، والقول بأنّ جميع المؤمنين بها في نار جهنّم؟

يتمحور السؤال الأساسيّ فيما يخصّ تعدّد الأديان حول زاوية الرؤية التي يجب أن تُتّخذ في البحث عن تكثّر الأديان ووفرتها، وما هي النظرة التي يجب أن تسود بين أتباع هذه الأديان فيما بينهم؟ يمكن تبيين هذه الرؤية ضمن ثلاث زوايا رئيسيّة تدرس الجانب المعرفيّ والكلاميّ والحقوقيّ الأخلاقيّ:

١. **السؤال المعرفيّ (الإبستمولوجيّ)**: وهو استفهام يحوم حول حقّانيّة الأديان الكثيرة، أو بطلانها في واقع الأمر، ويتولّى الإجابة على السؤال القائل: هل إنّ جميع الأديان الحاضرة في الساحة حقّة؟ أم أنّها تمثّل مزيجاً من الحقّ والباطل؟ أم أنّها باطلة برمّتها؟ والبحث في هذا السؤال منصبّ على الصدق المنطقيّ والمعرفيّ، وهو ما يعني أنّه ناظر إلى «التطابق مع الواقع»؛ لا الصدق الأخلاقيّ، فمن الطبيعيّ أنّ كلّ ذي دين يرى أنّ دينه هو الحقّ، فكلّ الأديان عند أتباعها تتحلّى بالصدق الأخلاقيّ، كما أنّ المقصود من حقّانيّة الأديان الإلهيّة في هذا البحث ليست الأديان في طول بعضها؛ فمن الواضح أنّ كلّ دين إلهيّ سماويّ هو دين حقّ في زمنه، ولا شبهة في ذلك.

٢. **السؤال الكلاميّ الأخرويّ**: يتناول هذا الاستفهام المآل الأخرويّ الذي سوف يؤول إليه أمر أتباع الأديان المتعدّدة، والإجابة على السؤال القائل: هل إنّ جميع المؤمنين بهذه الأديان السماوية (الإلهيّة) والأرضيّة (البشريّة) هم من أهل الفلاح والنجاة؟ أم من الممكن أن يكون بعضهم من أصحاب النار وعذاب جهنّم؟

٣. **السؤال الحقوقيّ الأخلاقيّ**: يتمحور هذا الاستفهام حول حقوق المؤمنين بالأديان، ويتناول نوعيّة السلوك الذي يجب على أتباع الأديان المتعدّدة أن يمارسوه نسبةً إلى بعضهم البعض، وهل هناك حقوق يتحلّى بها أتباع الأديان الأُخر يتوجّب عليهم مراعاتها، أم لا؟ وهل يتحتّم عليهم أن يكونوا من أهل التسامح والتساهل مع الآخر، أم يجوز لهم أن يمارسوا العنف ضدّهم. وهل ينبغي الاعتراف بالآخر رسميّاً، أم لا؟ ونذكّر هنا بأنّ الأبحاث المرتبطة بمصطلح «التسامح»[1] وعلاقته بـ «العنف»[2] تنتمي إلى السؤال الثالث، ولا يصحّ الخلط بين التسامح والتعدّديّة الدينيّة كما صنع بعض الكتّاب المعاصرين[3].

أمّا السؤالان السابقان المتعلّقان بالجانب المعرفيّ والأخرويّ، فينطويان على أربع إجابات مختلفة، والإجابات الأربع التي قدّمها فلاسفة الدين في هذا الصدد هي ما عُرفت بـ : «التعدّديّة الدينيّة»[4]، و«الانحصاريّة الدينيّة»[5]، و«الشموليّة الدينيّة»[6]، و«الطبيعيّة الدينيّة»[7]. ولأجل الإشارة إلى هذه الرؤى، وتمييز الجانب المعرفيّ عن الجانب الأخرويّ فيها، نميّز بينهما بمصطلحي «الصدق»، و«النجاة»:

١. مسلك الطبيعيّة الدينيّة: وهي رؤية تذهب إلى أنّ جميع الأديان والمعتقدات الدينيّة أمور باطلة وغير صحيحة. وقد شدّد أرباب هذه النزعة - مثل: فويرباخ، وماركس، وفرويد، ودوركايم - على أنّ نظريّات أهل الأديان حول الوجود الأسمى ليست إلا منتجاً صاغته يد الإسقاطات[8] المحضة التي يمارسها الإنسان.

٢. مسلك الشموليّة الدينيّة: وهي رؤية آمنت بحقّانيّة دين واحد، لكنّها

حكمت بأنّ الأديان الأُخر لها حظّ من الحقّانيّة بالقدر الذي تقترب به من الدين الحقّ. وبالتالي: فإنّ الأديان الأُخر لا تُحرم من النجاة بعد نزول الرحمة والبركة والمغفرة الإلهيّة عليها(٩).

٣. مسلك التعدّديّة الدينيّة: وهي رؤية تنقسم إلى قسمين: أوّلاً: التعدّديّة الدينيّة في الصدق؛ وهي تُفتي بحقّانيّة جميع الأديان الموجودة، وثانياً: التعدّديّة الدينيّة في النجاة؛ وهي تحكم بأنّ جميع أتباع الأديان من أهل السعادة والنجاة.

٤. مسلك الانحصاريّة الدينيّة: وهي رؤية تنقسم إلى القسمين المذكورين آنفاً؛ فالانحصاريّة في الصدق تعني أنّها تُفتي بصدقيّة دين واحد له الحقّانيّة الحصريّة، وترى بطلان سائر الأديان الأُخر. أمّا الانحصاريّة في النجاة، فهي تحكم بسعادة أتباع الدين الحقّ ونجاتهم وحدهم؛ دون سائر المؤمنين بالأديان الأُخر، فهم - حسب هذه الرؤية - خارجون من دائرة الفلاح والنجاة. وقد ربطت الانحصارية قضيّة النجاة والخلاص عند الإنسان بتقليد دينيّ خاصّ تنحصر فيه، وقد آمن أصحاب الاتجاه الانحصاريّ في رؤيتهم تجاه العقائد الدينيّة والأبحاث المرتبطة بالإيمان بأنّ النجاة منحصرة في مذهب معيّن، وأنّ سائر الناس خارجه غير معنيّين بذلك، وأنّهم مستثنون من دائرة الفوز والفلاح. ولعلّ أبرز الخطابات حماسيّةً وأشدّها تأثيراً في الكشف عمّا يدور في أروقة الانحصاريّة هو المقولة التي عبّرت عن عقيدة كاثوليكيّة دوغماتيّة مفادها: «لاوجود للنجاة والفلاح خارج إطار الكنيسة». وإلى جانب ذلك، أطلقت الحركة التبشيريّة البروتستانتيّة في القرن التاسع عشر مقولتها: «لا تُتصوَّر أيّ نجاة خارج المسيحيّة»(١٠). وتوضيح ذلك: أنّ الانحصاريّة ترتبط بمجالين؛ هما: الصدق والنجاة. أمّا الانحصاريّة في الصدق فهي الرؤية التي تذهب إلى أنّ تعاليم دين واحد فقط هي التعاليم الصادقة برمّتها، وتعاليم جميع الأديان الأُخر غير صحيحة بنحو تامّ، هذا عند بروز أيّ لون من ألوان التعارض. وأمّا الانحصاريّة في النجاة فهي رؤية تذهب إلى أنّ ديناً واحداً هو

الذي يعرض منهجاً مؤثّراً في النجاة والخلاص[١١]. وبعبارة أخرى: يرى الانحصاريّون أنّ الفلاح والخلاص والكمال أو أيّ أمر يُعدّ هدفاً نهائيّاً (غايةً) للدين لا يوجد إلا في دين معيّن واحد، أو يمكن الحصول عليه من خلال دين معيّن واحد، والدين الحقّ ينحصر في دين واحد، هو الدين الوحيد الذي يفتح آفاق الفلاح والخلاص أمامنا[١٢].

وبناءً على ما تقدّم فإنّ التعدّديّة الدينيّة لا تعني الاعتراف الرسميّ بالأديان المتعدّدة[١٣]، بل هي قضيّة اجتماعيّة وحقوقيّة؛ فالتعدّديّة الدينيّة أمر معرفيّ وكلاميّ، والتعدّديّة الدينيّة إلى جانب اتجاهين آخرين؛ هما: الشموليّة والانحصاريّة ليست في معرض شرح الأسباب التي أدّت إلى كثرة الأديان وتعدّدها؛ لأنّها عندئذٍ ستكون قضيّة أنطولوجيّة؛ بمعنى أنها ستتحدّث عن وجود التكثّر والتعدّد في الأديان. وقد ظنّ بعض الكتّاب المعاصرين أنّ بحث التعدّديّة الدينيّة لا يصبو إلى تمييز الحقّ عن الباطل، ولا يدّعي حقّانيّة جميع الأديان، وإنّما ينصبّ البحث على بيان الكثرة والتعدّد في الأديان؛ سواء أكانت هذه الكثرة مشتملةً على حقائق، أم كانت مزيجاً من الحقّ والباطل[١٤]. وهو تفسير غير تامّ للتعدّديّة الدينيّة؛ فهي - كما نقلناها من لسان مؤسّسها جون هيك[١٥] (٢٠١٢م) - تدّعي حقّانيّة جميع الأديان، وتسعى لإثبات الفلاح والنجاة لجميع أتباع الأديان بنحو عامّ.

حقيقة التعدّديّة الدينيّة:

تمثّل «التعدّديّة الدينيّة» أحد أبحاث فلسفة الدين والكلام الجديد، وهي - كغيرها من منتوجات المدارس الغربيّة - مفهوم مستورد من العالم الغربيّ.

ومصطلح «التعدّديّة الدينيّة» - في لغته الأصليّة (البلوراليزم) - مشتقّ من المفردة اللاتينيّة «plural» التي تعني الكثرة، وهو يدلّ على النزوع نحو الكثرة والتعدّد والزيادة الكمّيّة. والتعدّديّة الدينيّة بصفتها رؤية كلامية ومعرفية هي

إجابة على استفهامات تخصّ الأسباب التي أدّت إلى التنوّع والتكثّر في الأديان والمذاهب المتعدّدة في عالمنا المعاصر. وإنّ كثرة الأديان وتنوّعها في وقتنا الراهن - بما يشمل الأديان الإلهيّة والبشرية، المحرّفة وغير المحرّفة - واقع لا يمكن إنكاره. وهي كثرة تتماثل مع الكثرة التي نجدها في اللغات والثقافات والأفكار والمذاقات في كونها غير قابلة للمحو والإزالة. ولهذا فإنّك لا تجد الأديان المتعددة في أي من الأزمنة الغابرة منزويةً بنحو كامل، بل كان كلّ منها يترك بصماته على الآخر حتّى على مستوى الحياة الاجتماعيّة عند الإنسان.

ويشهد التاريخ أيضاً بوجوه شبه بين الأديان؛ حيث يتشابه أتباع الأديان المتعددة في طقوسهم ومناسكهم الدينيّة في عددٍ من معتقداتهم. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ اختلافات مهمّة تفصل بينها؛ فالتوحيد عند المسلمين، والثنوية عند الزرادشتية، والتثليث عند المسيحية، وتعاليم تعدد الآلهة عند الهندوس، ما هي إلا نماذج واضحة لمجموعة من الاختلافات والتمايزات القائمة بين هذه الأديان.

خلفيّات التعدّديّة الدينيّة:

ما من شكّ في أنّ التنوع والتعدد في الأديان ليس بالأمر الجديد والحديث في المجتمعات البشرية، السؤال عن حقّانيّة جميع الأديان أو بعضها كان مطروحاً على بساط البحث في الماضي أيضاً. والأمر المستحدث هنا هو محاولات فكرية قام بها بعض فلاسفة الدين المعاصرين؛ مثل: كانتويل سميث[١٦] (٢٠٠٠م)، وجون هيك (٢٠١٢م) ، لإثبات حقّانيّة الأديان المتعددة قاطبةً.

والمهم اللافت في الموضوع هو الانتباه إلى أنّ التعدّديّة الدينيّة فكرة أولدها التاريخ المسيحي، تلك المسيحية التي يعجّ تاريخها بالثبات والصمود على موقف «الانحصاريّة»! والسر الذي يكمن في اعتناق فكرة الانحصاريّة عند المسيحيين هو ما تعرّضت له المسيحية في أواخر عهد القديم من موجات التعذيب وهجمات

الانتقاد، ناهيك عن التأثير الذي تركته الكلمات المنسوبة للسيد المسيح عليه السلام التي توحي بمضامين داعمة لمزاعم الانحصاريّة؛ منها على سبيل المثال المقولة التي تنصّ على ما يلي: «**أَنَا هُوَ الطّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الأبِ إِلاّ بِي**»[17].

لقد ظهرت الانحصاريّة بصيغتها المتطرّفة في القرن الثالث الميلاديّ؛ حتّى بات السواد الأعظم من أتباع الديانة المسيحية يؤمن بأنّ الخلاص والفلاح غير موجود خارج كنيستهم. وقد أدّى هذا الفكر المتطرّف إلى اشتباكات وقعت بين المسيحيين الأوروبيين في القرون الوسطى من جهة، وأتباع الأديان غير التوحيديّة وكذا اليهود والمسلمين - الذين كانوا يعيشون ذروة حضارتهم الإسلاميّة - في الجهة الأخرى. وقد أفضى هذا الفكر وما استتبعه من ممارسات إلى تضاؤل حجم التعاطي المتبادل بين المسيحيين والمسلمين واليهود وغيرهم.

وفي تلك الحقبة التاريخية لم يستفد من أمثال ابن ميمون (١٢٠٤م)، أو ابن سينا (٤٢٨هـ) إلا شرذمة قليلون من مفكّري المسيحيين؛ مثل: توماس أكويناس (١٢٧٤م). وبعد أن استولى المسيحيّون على السلطة في عصر التنوير الأوروبي، أو ما يسمّى بعصر النهضة، ساقتهم نزعاتهم الانحصاريّة المتطرفة إلى الميل نحو التمدّد الاستعماري، فانتشرت قوافل المبشرين المسيحيين في شتى أرجاء العالم، هادفين في الأساس إلى تغيير الأديان. وعلى الرغم من ذلك، اضطر بعض المسيحيين في القرن العشرين لنفض اليد عن الانحصاريّة، والنزوع إلى الشموليّة أوّلاً، ثم التعدّديّة من بعد ذلك.

وقد دخلت قضية التعدّديّة الدينيّة دائرة الضوء بصفتها إجابةً على التساؤل عن حقّانيّة الأديان المتعددة أو بطلانها، وذلك من خلال تناولها في الصحافة من قبل بعض التنويريين المسلمين المعاصرين، تبعاً لأسلافهم من روّاد التنوير في الغرب. وقد طُرق هذا الباب في إيران لأوّل مرّة في العدد الأوّل الصادر من فصلية «حوزه ودانشگاه» في مقال لم يُذكر اسم كاتبه، يحمل عنوان «كتاب في مقالة»؛ حيث

حاول الكاتب في مقاله هذا أن يُعرِّف بكتاب رئيس قسم الدراسات الدينيّة في جامعة ستريلنغ البروفسور غلين ريتشاردز الموسوم بـ «نحو لاهوت ناظر إلى جميع الأديان»، ثم قامت مجلة «كيان» في عددها رقم ٢٨ بنشر ندوةٍ دافعت عن التعددية الدينيّة. وقد قام كاتب هذه السطور بكتابة مقال يناقش تلك المقالة، وما تضمنته الندوة المشار إليها، نُشر في فصلية «حوزه و دانشگاه» تحت عنوان «التعدّديّة الدينيّة في رؤية خارجة عن النطاق الدينيّ». وقد أدّى نشر مقالة «الصراطات المستقيمة» لكاتبها عبدالكريم سروش (مواليد ١٩٤٥م) في العدد رقم ٣٦ من مجلة «كيان» إلى لفت أنظار المهتمّين والقرّاء بنحو أكبر إلى هذه القضية، مما أدى إلى تبلور معسكرين مختلفين حيالها؛ أحدهما يواليها، والآخر يعارضها. ثمّ توالت بعد ذلك المقالات والمؤلفات الموافقة والمخالفة لها.

أدلّة التعدّديّة الدينيّة:

تمسّك أنصار التعدّديّة الدينيّة في إثبات مزاعمهم بأدلة دينيّة داخلية، وأخرى خارجة عن الأطر الدينيّة. وسنحاول هنا أن نستعرض الأدلة، ثم نحللها ونقيمها. وإليك فيما يلي مجموعة من الأدلة والأسس التي ابتنت عليها فكرة التعدّديّة الدينيّة في مجالي الصدق والنجاة:

أساس حوار الأديان:

تشبّث البعض من أنصار التعدّديّة الدينيّة في استدلالهم على مزاعمهم بضرورة إيجاد حوار مفتوح بين الأديان؛ فالمجتمع البشري يزخر بعدد كبير من الأديان والمذاهب المتنوعة التي يجب أن تعيش مع بعضها بأمن وسلام، ولا يمكن الوصول إلى هذا المبتغى من دون حوار بين الأديان، شرطه انشراح الصدر ورحابته؛ لمزيد من التناغم والانسجام؛ بما يُفضي إلى رفض الانحصاريّة ومدّعياتها.

والحقّ أننا لا نشكّ في وجود ضرورة اجتماعيّة معاصرة مفادها حوار بين الأديان، تسوده رحابة الصدر، وروح التناغم والانسجام، لكنّ هذا لا يدلّ على التعدّديّة الدينيّة، ولا حقّانيّة جميع الأديان الموجودة على الساحة برمّتها، ولا يؤدّي إلى إبطال الانحصاريّة الدينيّة، أو إلى إثبات الإلهيّة العالمية؛ لأنّ هذا لو تمّ لانتقض أساس الحوار الدينيّ، ولأصبح أمراً عبثياً[١٨].

أساس التمييز بين النومن[١٩] والفنومن[٢٠]:

يبتني أحد الأسس المعرفية للتعدّديّة الدينيّة على مرتكز مستورد من فلسفة كانط (١٨٠٤م) ، ومفاده: التمييز بين النومن (الواقع في نفسه)، والفنومن (الواقع الظاهر). وهو مرتكز ينتهي بمن يتبنّاه في نهاية المطاف إلى السقوط في أحضان الشكاكية والنسبية؛ فهو يقرّ بمبدأ وجود «الواقع في نفسه» رافضاً لوجود أيّ معيار، فيضع التعدّديّة الدينيّة ونظرية المعرفة الكانطية في بوتقة الشكاكية، فلا يبقى عندئذٍ ما يميّز بين الكفر والإيمان، أو الدين واللادينيّة، أو الإلحاد والتديّن.

وعلى أساس من هذه الرؤية فإنّ التعدّديّة الدينيّة والانحصاريّة والشموليّة ليست إلا ثلاثة ظهورات وتجليات لواقع واحد؛ فلا معنى للإصرار على حقّانيّة التعدّديّة الدينيّة بعد ذلك!

أمّا التمثيل الذي ورد على لسان جلال الدين الروميّ (٦٧٢هـ) المتعلّق بقصّة الفيل في الغرفة المظلمة، فهو لا يُسمن ولا يغني من جوع، كما أنه أجنبيّ عن بحث التعدّديّة الدينيّة من الأساس. لقد ذكر الشاعر في قصيدته قصّة رهط من الناس اجتمعوا في الظلام الدامس حول فيل، فظنّ الذي لمس قدم الفيل أنه أمام عمود ضخم، وزعم الذي اقترب من الخرطوم أنه بجانب ميزاب تجري فيه المياه، وذهب الآخرون إلى مذاهب أُخر لا صلة لها بالفيل، فأطلق القوم تفسيرات متعددة ومتنوعة عن واقع واحد. وقد حاول جون هيك (٢٠١٢م) أن يستفيد من هذه

القصة لإثبات صحّة التعدّديّة الدينيّة؛ في حين أنّ هذا التمثيل لا ارتباط له بحقّانيّة الأديان؛ لأن التعدّديّة الدينيّة تدل على حقّانيّة جميع الأديان، وتطابقها مع الواقع، في حين أنّ هؤلاء القوم لم يبلغوا واقع الفيل كما هو؛ بل ذهب الجميع إلى خلاف ذلك!

أساس الهرمنيوطيقيا [٢١] الفلسفيّة:

يعتمد أحد الاستدلالات التي لجأ إليها أنصار التعدّديّة الدينيّة على نظرية الهرمنيوطيقيا الفلسفية، وما يكتنف النصوص الدينيّة من حالة صامتة، علاوةً على ما تتركه الافتراضات المسبقة والتوقّعات التي يحملها المفسّر تجاه النصوص الدينيّة من آثار. وهنا نقول: حتّى وإن آمنّا بأنّ هذا الاستدلال يجدي نفعاً في بيان تعدّد الفهم والتفاسير والتجارب الدينيّة، فإنّه غير كافٍ لإثبات حقّانيّة هذا التعدد، وما تدعو إليه فكرة التعدّديّة الدينيّة، ناهيك عمّا تعانيه الهرمنيوطيقيا الفلسفية عند غادامر من إشكاليات ألسنيّة متعددة في موضوع تعدد التفاسير؛ فليس كلّ نصّ يعاني من الغموض حتّى يتطلّب منّا تفسيراً، أو إقحاماً لافتراضات مسبقة! بل المطلوب من المفسّر أن يبتعد عن ليّ عنق النصّ لكي يتناسب مع افتراضاته، وأن يكتفي في محاولاته لبلوغ المعنى بمعلوماته المسبقة؛ سواء كانت معلومات استخراجية، أو استفهامية.

ولا يخفى أنّ انطواء القرآن الكريم على «بطون» ومعانٍ توصف بأنها باطنية لا يدلّ - بأيّ نحو من الأنحاء - على نظرية «القبض والبسط في المعرفة الدينيّة»، ولا على «التعدّديّة الدينيّة»، بل إنّ الكتاب والسنة لا يتّفقان مع فرضيّة «صمت النصوص الدينيّة»، ويصرّحان بأنّ القرآن الكريم «تبيان لكلّ شيء»، ويصفانه بـ«المبين»، وما شاكل ذلك من الصفات[٢٢].



أساس تكافؤ الأدلّة:

استدلّ بعض أنصار التعدّديّة الدينيّة لإثبات حقّانيّة جميع الأديان بما يسمّى بـ«تكافؤ الأدلّة»؛ أي: تساوي أدلة القضيّتين المتعارضتين. والردّ على ذلك:

١. أنّ تكافؤ الأدلّة لا يحصل إلا بعد نظرة معرفية من الدرجة الثانية؛ في حين أنّ حقّانيّة الأديان أو بطلانها هي معرفة من الدرجة الأولى، وهي أمر يجب حسمه بمنهج فلسفيّ.

٢. لا يمكن الوصول إلى حقّانيّة أمر ما أو إلى بطلانه من خلال تكافؤ الأدلة، بل الذي يمكن أن يُصار إليه من ذلك هو الطعن في الطرفين معاً.

٣. لا تجوز دعوى تكافؤ الأدلّة من خلال نظرية معرفية من الدرجة الثانية؛ فإنّ غاية ما يصل إليه صاحب هذه النظرة عند البتّ في حقّانيّة الأديان أو بطلانها هو التوقّف. هذا ناهيك عن أنّ الاستدلال من خلال تكافؤ الأدلّة يستلزم اجتماع النقيضين.

الأساس الدينيّ الداخليّ:

تمسّك أتباع التعدّديّة الدينيّة لإثبات مدعياتهم بأدلة دينيّة داخلية، فذكروا - على سبيل المثال - قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾[٢٣]، فاستنتجوا من هذه الآية الشريفة التعدّديّة الدينيّة؛ لأن الله سُبحَانَهُ وَتَعَالَى اشترط في فلاح الإنسان ونجاته من العذاب الأخروي، وتنعّمه بالأجر والثواب أموراً ثلاثة؛ هي: الإيمان بالله، والإيمان باليوم الآخر، والعمل الصالح. وبناءً على ذلك فإنّ المسلمين واليهود والنصارى والصابئين إذا توافروا على هذه الشروط فقد حازوا الخلاص. وبالتالي: فإنّ اتّباع دين معيّن بعينه

ليس هو الشرط الذي يؤكّده القرآن الكريم، بل هو يعلّمنا أنّ جميع الأديان سواء في سيرها إلى إسعاد الإنسان، وسوقه نحو الفلاح والنجاة!

استدلّ بهذا الدليل - لأوّل مرّة - بعض المستشرقين، واستبشر به المتغرّبون. ولكنّه يعاني من خلل توضحه المناقشات التالية:

١. لا تدلّ هذه الآية على التعدّديّة الدينيّة التي تعني حقّانيّة جميع الأديان وتطابقها مع الواقع، بل تنحصر دلالتها في الحكم على المؤمنين بالله، وباليوم الآخر، والعاملين صالحاً بأنهم من أهل الفوز والنجاة. وعليه: كيف يمكن أن تُستنبط منها التعدّديّة الدينيّة في الصدق والحقّانيّة؟

٢. لا يدلّ مفاد الآية الكريمة أنّ مجرّد انتماء الإنسان إلى الإسلام أو اليهودية أو النصرانية أو دين الصابئة يُفضي إلى الفلاح والنجاة، بل صرّحت بأنّ شرط النجاة هو الإيمان الحقيقي والعمل الصالح. وبطبيعة الحال، فإنّ العمل الصالح لا يتحقّق من دون معرفة واتّباع الشريعة الحقّة. وبالطبع، فإنّ المؤمنين بالشرائع المحرّفة إذا تخلّفوا عن اتّباع الشريعة الحقّة، لكنّ تخلّفهم هذا لم يكن عن عناد وعدوان، بل نشأ من الجهل والغفلة، فإنّ أعمالهم الصالحة تُجزى عند الله عَزَّ وَجَلَّ بالخير. وبعبارة أخرى: سوف يؤثّر الحُسن الفاعليّ إيجابيّاً في نجاة جهلة المؤمنين الذين لم يعملوا عملاً صالحاً.

٣. الإيمان بالله يستلزم إيماناً بما تضمّنه الوحي الإلهيّ، فلا يمكن للمؤمنين بالأديان المتعدّدة أن يفوزوا بالسعادة والفلاح من دون أن يؤمنوا بمضامين الوحي الإلهي، وهذا يعني ضرورة إيمانهم بالإسلام، وأن يسلموا وجههم لله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، فيؤمنوا في عصر إبراهيم عليه السلام بشريعة إبراهيم، وفي عصر نوح عليه السلام بشريعة نوح، وفي عصر موسى عليه السلام بشريعة موسى، وفي عصر عيسى عليه السلام بشريعة عيسى، وفي عصر النبيّ الخاتم محمّد صلى الله عليه وآله بشريعته الخاتمة. وعليه: فإنّ الإنسان لن ينال الفلاح من دون إيمانه بالوحي الإلهي. وبناءً على ذلك، فإنّ مفاد هذه الآية

الكريمة هو أنّ الانتماء الدينيّ إلى الإسلام أو اليهودية أو النصرانية - أو قل: التديّن بالهويّة - لا يكفي لبلوغ مرتبة الفلاح والسعادة، بل يلزم لذلك الوصول إلى إيمان واقعي بالله سُبحَانَهُ وَتَعَالى ، وباليوم الآخر، وإلى عمل صالح، أو قل: إلى الإيمان بما أنزل الله جَلَّ وَعَلا. ولهذا، نجد أنّ إبليس رغم اعترافه وإيمانه بوجود الله وباليوم الآخر، ورغم ذلك الكمّ الهائل من العمل الصالح - الذي تمثّل بعبادة استمرّت آلاف السنين - قد خرج عن الرحمة الإلهيّة؛ لمخالفته أمراً من أوامر الله سُبحَانَهُ وَتَعَالى.

٤. لو ادّعى أحدهم أنّ ظاهر هذه الآية يدلّنا على أنّ الإيمان بوجود الله عَزَّ وَجَلَّ وباليوم الآخر، مضافاً إلى العمل الصالح كافٍ في إيصال الإنسان إلى الفلاح والسعادة، ولا أثر للإيمان بما أنزل الله في ذلك. نقول: يتعارض هذا الفهم مع آيات قرآنيّة أُخر صُرّح فيها بكفر أصحاب العقائد الباطلة من أهل الكتاب، وبُيّن فيها أنّهم معذّبون. قال تعالى: **﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**[٢٤].

٥. العمل الصالح شرط ثالث للفلاح والسعادة، وتحقّقه من دون فهم يقينيّ وشريعة سماوية حقّة غير ممكن؛ فإذا أراد المرؤ أن يُسجّل لنفسه عملاً صالحاً، لا بدّ له من أن يتمسّك بشريعة إلهيّة حقة غير محرّفة.

معايير التقييم عند جون هيك:

تشبّث جون هيك (٢٠١٢م) للخلاص من شِراك النسبيّة بمعايير أخلاقية وتجريبيّة وبراغماتية وما سُمّي بالانسجام الداخليّ. ورغم أنه بعد تناوله لهذه المعايير يستنتج - في نهاية المطاف - أن تقييم الموروث الدينيّ الضخم في هذا العالم أمر غير ممكن، لكنّه على أيّ حال يأتي على ذكرها.

وهنا نقول: إضافةً إلى أنّ هذه المعايير لا تنسجم مع المتبنّيات المعرفية التي يؤمن بها جون هيك فإنّ التمييز بين النومن والفنومن، وكذا ما ذكر من الانسجام الداخلي أو البراغماتية أو غيرها من المعايير الأخلاقية والتجربة الدينيّة لا يمكن لها أن تكون معياراً صائباً للكشف عن وجه المعرفة الحقيقية وتمييزها عن المعرفة الزائفة؛ فالانسجام الداخلي يتلاءم أيضاً مع المنظومة الكاذبة المنسجمة، والنفع العمليّ لا يدلّ على حقّانيّة المدّعى أو بطلانه؛ لأنه أعمّ منه، وتوضيح ذلك: أن الانسجام إذا صحّ كونه معياراً للصدق، فهذا يعني: أنّ منظومتين منسجمتين فيما بينها يجب أن تكونا صادقتين؛ وإن لم تكونا منسجمتين داخلياً؛ في حين أنّ هذا الفرضيّة تؤدّي إلى اجتماع النقيضين.

ومن جهة أخرى، فإنّ النزعة النفعية البراغماتية لا يمكن لها أن تصدر حكماً بحقّانيّة الأديان المختلفة؛ لأنّ الأديان وغيرها من المدارس البشرية كلها مفيدة نافعة، ولهذا فهي جميعاً حقّة! بغضّ النظر عن كونها ديناً ، أو مدرسة فكرية بشرية؛ وهي نتيجة لا يرتضيها جون هيك (٢٠١٢م).

وأمّا المعايير الأخلاقية فهي حاضرة أيضاً في بعض الشخصيات التي تنتمي إلى مدارس فكرية باطلة ومنحرفة.

وفي كلمة واحدة نقول: كان من المفترض بجون هيك (٢٠١٢م) أن يقوم - بدايةً - بمراجعة نظامه المعرفيّ، وأن ينال فهم الحقيقة من خلال سلوك المنهج البنيوي، والارتكاز على الأمور البديهية للكشف عن الأمور النظريّة.

تحليل التعدّديّة الدينيّة:

يمكن تقييم التعدّديّة الدينيّة من زاويتين؛ هما:

١. من خلال المضمون الذي تنطوي عليه هذه النظرية؛ لنعرف هل إنّ

مزاعم التعدّديّة الدينيّة صائبة أم خاطئة، بغضّ النظر عمّا عرضته من أدلّة؟

٢. هل إنّ الأدلّة التي أقامها أرباب هذه النظرية لإثبات مدّعياتهم تامّة أم غير تامّة؟

وحسب رؤيتنا فإنّ مزاعم التعدّديّة الدينيّة - مع غضّ الطرف عن أدلتها التي ساقتها، وأسسها التي ابتنت عليها - غير معقولة، وهي تستلزم التناقض؛ لأنّ الأديان إذا كانت جميعها حقّة ومطابقة للواقع، فهذا يعني أنّ نظرية التناسخ والمعاد في موضوع «الحياة بعد الموت»، وكذلك التوحيد والثنوية والتثليث في باب «الإلهيات» يجب أن تكون صحيحة برمّتها! وهذا ما يستلزم اجتما ع النقيضين، واجتماع النقيضين باطل؛ فلا يصحّ إذن أن تكون جميع الأديان حقّة.

إن قلتَ: كلٌّ من هذه الأديان حقّ عند المؤمنين به؛ فلا يجري التناقض.

قلنا: إنّ الحقّانيّة التي تثبت في هذه الحالة هي ما قد يُعبّر عنها بالحقّانيّة الأخلاقية، أو الحقّانيّة الثابتة للأشخاص، وهذا يعني: تطابق القضية مع المعتقد الشخصيّ؛ وليس مع الواقع. وهذا لا علاقة له بالحقّانيّة الواقعية المعبَّر عنها بـ«نفس الأمرية»، وهذا هو ما يدّعيه جون هيك (٢٠١٢م) وأنصار التعدّديّة الدينيّة.

وبناءً على ما تقدّم، فإننا إذا لاحظنا بطلان أساس المدّعى الذي تنادي به التعدّديّة الدينيّة، فلا يبقى بعد ذلك مجال للقبول بأيّ دليل يُقام لصالحها في مقام الإثبات. ومع ذلك، فإنّ مراجعة الأدلة والأسس التي تقوم عليها التعدّديّة الدينيّة يُظهر لنا أنّ هذه النظرية عاجزة عن إثبات ما زعمته من حقّانيّة جميع الأديان.

وعلاوةً على الدليل العقليّ، من الممكن أن يُستدلّ أيضاً بالدليل النقليّ لإبطال التعدّديّة الدينيّة، ومنه: آيات قرآنيّة عديدة، وأحاديث شريفة كثيرة رفضت التعدّديّة الدينيّة بدلالاتها الالتزامية؛ منها على سبيل المثال: الآيات ١٣٧ من سورة البقرة، و ٨، و١٩-٢٢ من سورة آل عمران، والآية ٦٥ من سورة المائدة؛

حيث أكّدت على ضرورة الإيمان بنبوّة الرسول الخاتم محمّد ﷺ في عصر الخاتميّة.

وفيما يلي نشير إلى الأدلّة النقليّة بشيء من التفصيل:

آيات عالميّة الإسلام:

وردت في القرآن الكريم آيات دلّت على عالميّة الدين الإسلاميّ، ولهذا فقد خاطب القرآنُ الناسَ بشكل عامّ، داعياً إيّاهم إلى الإسلام، معبِّراً عن الرسول الأعظم ﷺ بأنّه رسول الله إلى جميع الناس. قال تعالى:

١. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾[٢٥].

٢. ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَكَفَى بِاللّه شَهِيداً﴾[٢٦].

٣. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّه إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُواْ بِاللّه وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللّه وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[٢٧].

٤. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢٨].

٥. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٢٩].

٦. ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[٣٠].

٢/٧/١٢. آيات عالميّة القرآن

عبّرت بعض الآيات الشريفة عن القرآن الكريم بتعابير دالّة على عالميّته وعموميّته للناس أجمعين. قال تعالى:

١. ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ﴾[٣١].

٢. ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٣٢].

٣. ﴿هَذَا بَلاَغٌ لِّلنَّاسِ﴾[٣٣].

٤. ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[٣٤].

٥. ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[٣٥].

بطلان معتقدات الأديان المحرّفة:

توجد بين أيدينا آيات قرآنية متعدّدة أنكرت على أهل الكتاب بعض معتقداتهم، ووجّهت إليهم نقداً لاذعاً؛ منها قوله تعالى:

١. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّهِ وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾[٣٦].

٢. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْرًا لَّكُمْ إِنَّمَا اللّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلاً﴾[٣٧].

بطلان اتّباع الأديان الأخر:

دلّت آيات القرآن الكريم على ضرورة اتّباع الإسلام ديناً، ونهت عن اتّباع غيره من الأديان المحرّفة. قال تعالى:

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾[٣٨].

وفي معرض بيانه لدلالات هذه الآية، قال العلامة المطهّريّ (١٣٩٩هـ):

«إذا قيل أنّ مراد الإسلام ليس هو خصوص ديننا، بل المقصود به التسليم لله سُبحَانَهُ وَتَعَالىٰ، فإنّ الإجابة على هذا هي أنّ الإسلام هو التسليم من دون شك،

والدين الإسلاميّ هو دين التسليم، لكنّ حقيقة التسليم تتمظهر بنحو ما في كلّ زمن ، وفي زماننا هذا ظهرت على هيئة ذلك الدين الحنيف الذي دعا له خاتم الأنبياء والمرسلين صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، ومفردة الإسلام تنطبق عليه لا محالة. وبعبارة أخرى: يستلزم التسليم لله عَزَّ وَجَلَّ الانصياع لأوامره، ومن الواضح أنّ الاستجابة إلى آخر أوامره أمر واجب، وآخر أوامره هو ذلك الشيء الذي جاء به آخر الرسل» [٣٩].

الآيات التي دعت أهل الكتاب للإسلام:

دعت بعض الآيات القرآنيّة أهل الكتاب إلى الإيمان بالإسلام، موبِّخةً الذين ابتعدوا عن تعاليمه. قال تعالى:

١. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[٤٠].

٢. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءكُم بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٤١].

٣. ﴿وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾[٤٢].

٤. ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[٤٣].

*** هوامش البحث ***

(1) Tolerance[م] .
(2) Violence[م] .
(٣) لاحظ: الصراطات المستقيمة [النسخة الفارسية]، عبد الكريم سروش، ص ٧١.





(4) Religion pluralism.
(5) Religion exclusism .
(6) Religion inclusivism .
(7) Religion naturalism .
(8) Projections[م] .
(9) Routledge, encyclopedia of philosophy, religious pluralism, genral editor: Edward Cralg, London and New York, 1998, Vol. 8 .

(١٠) مباحث التعدّديّة الدينيّة [النسخة المترجمة للفارسية]، جون هيك، ص ٦٤-٦٥.

(١١) Routledge, religious pluralism.

(١٢) العقل والإيمان الدينيّ، مايكل بطرسون وآخرون، ص ٤٠٢ [المصدر بالفارسيّة].

(١٣) مقالة الصراطات المستقيمة (بالفارسيّة)، عبدالكريم سروش، مجلّة كيان، العدد ٣٦، ص ٩.

(١٤) الصراطات المستقيمة، عبدالكريم سروش، ص ٧٢، ٩١ [المصدر بالفارسيّة].

(15) John Hick[م] .
(16) John Hick[م] .

(١٧) إنجيل يوحنّا ١٤: ٦.

(١٨) للاستزادة: الكلام الجديد، عبدالحسين خسروبناه، ص ١٧٠-١٧٤. [بالفارسيّة]

(19) Noumen[م] .
(20) Phenomenon[م] .
(21) Hermeneutics[م] .

(٢٢) للاستزادة: أسس المعرفة الدينيّة، محمد حسين زاده، ص ١٥٩-١٧٢. [بالفارسيّة]

(٢٣) سورة البقرة: ٦٢.

(٢٤) سورة المائدة: ٧٣.

(٢٥) سورة الحجّ: ٤٩.

(٢٦) سورة النساء: ٧٩.

(٢٧) سورة الأعراف: ١٥٨.

(٢٨) سورة سبأ: ٢٨.

(٢٩) سورة الأنبياء: ١٠٧.

(٣٠) سورة الفرقان: ١.

(٣١) سورة إبراهيم: ١.

(٣٢) سورة آل عمران: ١٣٨.

(٣٣) سورة إبراهيم: ٥٢.

(٣٤) سورة النساء: ١٧٤.

(٣٥) سورة الفرقان: ١.

(٣٦) سورة التوبة: ٣٠.

(٣٧) سورة النساء: ١٧١.

(٣٨) سورة آل عمران: ٨٥.

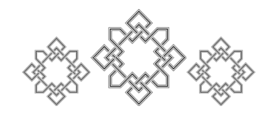
(٣٩) العدل الإلهيّ، مرتضى المطهّريّ، المطبوع ضمن الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٢٧٨. [النسخة الفارسيّة]

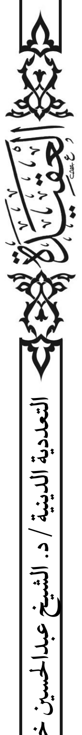
(٤٠) سورة المائدة: ١٥-١٦.

(٤١) سورة المائدة: ١٩.

(٤٢) سورة البقرة: ٤١.

(٤٣) سورة آل عمران: ٧١.







النبوة في كلام الإمام الرضا عليه السلام

المرجع الديني الشيخ عبدالله جوادي آملي(*)

و فيها فصلان:

الفصل الأوّل
في ضرورة النّبوَّة

و قد تقدّم في التوحيد الربوبي إنّ الله سبحانه ربُّ العالمين وإنّه لاربَّ سواه، فلايمكن أن يترك شيء سُدىً، ولايمكن أن يُدبِّره موجود غير الله تعالى ومن ذلك الإنسان الذي يحتاج إلى مَنْ يُدبِّره.

و تدبير كلّ موجودٍ بحسبه، فإن كان هناك موجودٌ يعيش بالتفكر والاختيار؛ فلابدَّ من تدبيره بالمعرفة والتزكية، فلابدَّ للإنسان ممّن يعرّفه ويزكّيه. ولايمكن أن يقتصر بما أوتي من العلم القليل في ذلك، لأنّ له مَساساً بكثير من الأشياء السَّماويّة والأرضيّة، وهو جاهل بحقيقة جُلِّها.

و يشهد له تضارب الآراء في معرفتها. وعلى فرض علمه بها، يجعل ذلك العلم ذريعة إلى استخدام غيره وتحميل الضَّيْم عليه، كما هو المشهود من تكالب الجوامع الذين لم يستضيئوا بنور الوحي، ولم يلجأوا إلى ركن النّبوَّة؛ فَهُم بَعْدُ في أمر

(*) بحث مستل من كتاب: (الفلسفة الإلهية عند الإمام الرضا عليه السلام).

مَريجٍ لانظام له.

و إلى ذلك يشير قوله تعالى **﴿رُسُلاً مُبَشِّرينَ ومُنْذِرينَ لِئَلّا يَكونَ لِلنّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وكانَ اللّهُ عَزيزاً حَكيماً﴾** [1] إذ لو كان العقل الإنساني بما أوتي من العلم الطفيف كافياً في الإهتداء إلى النظام المعقول المُنزَّه عن الجور والفساد لَتَمَّتْ حجَّة الله على الناس، ولَمَا كان لهم على الله حجَّة، ولَمَا احتيج إلى الرُّسل المُبشِّرين والمُنْذِرين.

و هكذا قوله تعالى: **﴿وَ ما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾** [2] وقوله تعالى: **﴿وَلَوْ أَنّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ ونَخْزى﴾** [3] وقوله تعالى: **﴿إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ ولِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ﴾** [4] وغير ذلك من النصوص القرآنيّة الهادفة؛ بأنّ العقل سراجٌ لاصراط، وأنّه نفسه لو خلّي وفطرته السليمة يدعو إلى النّبوَّة ويدرك ضرورتها.

كذلك أفاد مولانا الرضا عليه السلام في قوله: «فإن قال قائل: لِمَ أَمَرَ الخلق بالإقرار بالله وبِرُسُله وبِحُججه، وبما جاء من عند الله عزّوجلّ؟ قيل: لِعِلَلٍ كثيرة منها: أنّ مَن لم يُقِر بالله عزّوجلّ؛ لَم يَجْتنب معاصيه، ولَم يَنْتَه عن ارتكاب الكبائر، ولَم يُراقِب أحداً فيما يَشتهي ويَستَلذُّ عن الفساد والظّلم. وإذا فعل الناس هذه الأشياء وارتكب كلّ إنسان ما يَشتهي ويَهواه من غير مُراقبة لأحدٍ؛ كان في ذلك فساد الخلق أجمعين، ووُثُوبُ بعضهم على بعض ، فغصبوا الفُرُوج والأموال، وأباحوا الدّماء والنساء، وقتل بعضهم بعضاً من غير حقٍّ ولاجُرم، فيكون في ذلك خراب الدنيا وهلاك الخلق وفساد الحَرث والنَّسل.

و منها: أنّ الله عزّ وجلّ حكيم، ولايكون الحكيم ولايوصف بالحكمة إلا الذي يَحْظَرُ الفساد ويأمر بالصّلاح ويَزجِرُ عن الظلم وينهى عن الفواحش، ولايكون حظر الفساد والأمر بالصلاح والنهي عن الفواحش إلا بعد الإقرار

بالله عزّ وجلّ، ومعرفة الآمر والناهي. ولو تُرِكَ الناس بغير إقرارٍ بالله عزّ وجلّ ولا معرفتِهِ؛ لم يَثبُت أمرٌ بصلاح ولا نهيٌ عن فساد، إذ لا آمر ولا ناهيَ.

و منها: إنّا وجدنا الخلق قد يُفسدون بأمور باطنة مستورة عن الخلق، فلولا الإقرار بالله وخشيته بالغيب؛ لم يكن أحدٌ إذا خلا بِشَهوته وإرادته يُراقب أحداً في ترك معصية، وانتهاك حُرمة وارتكاب كبيرة، إذا كان فَعَلَه ذلك مستوراً عن الخلق غير مُراقب لأحدٍ، فكان يكون في ذلك خلاف الخلق أجمعين. فلم يكن قوام الخلق وصَلاحهم؛ إلّا بالإقرار منهم بعليمٍ خبير يعلم السّر وأخفى، آمرٍ بالصّلاح، ناهٍ عن الفساد، ولا تخفى عليه خافيةٌ، ليكون في ذلك انزجارٌ لهم عمّا يَخْلُون به من أنواع الفساد»(٥).

ثمّ إنّ هذه العلل ليست على مساق واحد، إذ مفاد بعضها؛ أنّه لو لاالوحي والنّبوَّة لَلَزم فساد الخلق والحَرث والنَّسل وفي تلك خراب الدنيا كما أشار إليه سبحانه ﴿**ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ والْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النّاسِ**﴾ (٦) ولعلّه يمكن أن يتوهَّم الاكتفاء في الصيانة عن الفساد بنوع من القوانين الموضوعة.

و مفاد بعضها؛ أنّه لولا النّبوَّة لزم أن لايكون الله سبحانه حكيماً، لأنّ الحكمة تقتضي المنع عن الفساد، وتوجب الأمر إلى الصَّلاح، وتهدي الناس أيضاً إلى ما هو خير كثير بمعناه الجامع لأىّ كمال، وهذا برهان تامٌّ على النّبوَّة.

و مفاد بعضها؛ أنّه لولا النّبوَّة الناطقة بأنّه إن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى للزم فساد الباطن المستور عن الخلق، الخارج عن حريم القوانين البشريّة، فلا يبلغ الإنسان كماله السامي الذي خُلِق لأجله من نيل البركات التي لا نفاد لها، حسبما أفاده أيضاً مولانا الرضا عليه السلام «إنّه أوحى الله سبحانه إلى نبيّ من الأنبياء إذا أطعتَ رضيتُ، وإذا رضيتُ باركتُ وليس لِبَرَكتي نهاية، وإذا عصيتَ غضبتُ، وإذا غضبتُ لَعَنتُ ولَعنتي تبلغ السّابع من الورى»(٧).

و حيث أنّ الإنسان موجود يكدح إلى ربّه كدحاً فَيُلاقيه؛ فلابدّ له من صراطٍ وهادٍ مستقرٍّ على ذلك الصراط، يسلك هو نفسه على ذلك الصراط، ويدعو الناس أيضاً إليه، إذ بدون الصراط لايمكن السلوك إلى الله، وبدون الهادي الذي يسير هو على متن ذلك الصراط الذي يكون أسوة للناس، لايمكن الوصول إليه سبحانه.

و لمّا لم يمكن مشاهدة الله سبحانه، ولايتيسّر لأحد مشافهته؛ فلابدَّ من رسولٍ بينه وبين خلقه، معصومٍ في جميع مراحل الرسالة؛ من تلقّي الوحي، لأنّه يتلقّاه من لَدُنْ حكيم عليم لامجال للبطلان والشكّ ونحو ذلك هناك، ومن ضبط ما تلقّاه وحفظه بلانسيان، لأنّه مسدَّد بمثل قوله تعالى ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلاتَنْسى**﴾[٨]، ومن إملاء ما تلقّاه وحفظه وإبلاغه بلا نقص ولا زيادة ولا ضَنّة على الغيب، لأنّه مُؤيَّد بمثل قوله تعالى ﴿**وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى * إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحى**﴾[٩] وبمثل قوله سبحانه ﴿**وَ ما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنينٍ**﴾ [١٠]، ومن السيرة العمليّة المصونة عن أيّة زلّة تجاه تلك السيرة العلميّة المعصومة عن أيّ خطأ، لأنّه مُزكّى بمثل قوله تعالى ﴿**إِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظيمٍ**﴾ [١١] إذ لو لم يكن معصوماً في شيء من عقلَيْه: النظري والعملي، لَما كان رحمة للعالمين وقدوة لهم.

و إلى ذلك أشار مولانا الرضا عليه السلام «فإن قال قائل: فَلِمَ وجب عليهم معرفة الرُّسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطّاعة؟ قيل: لأنّه لمّا أن لم يكن في خلقهم وقواهم ما يُكمِّلون به مصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً؛ لم يكن بُدٌّ لهم من رسولٍ بينه وبينهم معصومٍ يُؤدّي إليهم أمره ونهيه وأدبه، ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ومضارّهم. فلو لم يجب عليهم معرفته وطاعته، لم يكن لهم في مَجيء الرّسول منفعة ولا سدُّ حاجة، ولكان يكون إتيانه عبثاً لغير منفعة ولا صلاح، وليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء»[١٢]. حيث أنّه عليه السلام وصف الرّسول بالعصمة المطلقة الشاملة

لجميع مراحل الرسالة وشؤونها.

وهذا هو البرهان على أصل النّبوَّة وضرورتها، من دون خصيصة لرسولٍ معيّن ولا في مكانٍ محدود أو عصرٍ مشخَّصٍ كما أفاده مولانا الصادق عليه السلام بعد إقامة الدليل على ذلك بقوله «ثمَّ ثبت ذلك في كلِّ دهر وزمان ممّا أَتَتْ به الرُّسل والأنبياء من الدّلائل والبراهين، لِكَيْلا تخلو أرض الله من حُجَّةٍ يكون معه علمٌ يَدلُّ على صدق مقالته وجواز عدالته»[١٣] لأنّ النّبوَّة الخاصَّة حيث أنّها وصف شخصيٌّ خارجيٌّ؛ لايمكن البرهان الفلسفي عليها، لعدم جريانه في الموجودات الجزئيّة إذ لا يؤلّف إلّا من مقدمات ضروريّة ذاتيّة كليّة دائمة .

ثمّ إنّ استيفاء المقال في النّبوَّة والعصمة والإعجاز وضرورة ذلك كلّه، وأنّه لابدَّ من إنسانٍ إلهيٍّ سانٍّ للناس ما يهديهم إلى كمالهم السامي، ولابدَّ من أن يكون معصوماً عن أيّ نقصٍ ضارٍّ في الرسالة والهداية، ولابدَّ من أن يكون له معجزة تدلّ على صدق دعواه، وبيان أنّ المعجزة لاتباين النظام العِلّي وأنّ بين الإعجاز وصدق الدَّعوى ربطاً ضرورياً، وأنّه لايمكن أن يظهر بيد المُتنبّي الكاذب، وأنّه لا يصير مغلوباً لأحدٍ، وغير ذلك من فروع هذا المبحث؛ على ذمّة الفصل الثاني الكافل لها، ونتعرّض له بمنّه تعالى.

الفصل الثاني

في طريق اثبات النّبوّة لمن يَدَّعيها

إنّ البحث عن النّبوَّة إنّما يتمُّ في بيان أنّها أي النّبوَّة ما هي؟ وأنّها هل هي ؟ وأنّها كيف يمكن أن يصير الإنسان نبيّاً ؟ وأنّها كيف يمكن اثباتها والعلم بتحقّقها خارجاً؟ وغير ذلك ممّا هو المبحوث عنه في باب النّبوَّة، ولسنا الآن بصدد استيفاء المقال فيه.

و قد أُشير إلى تعريفها وإلى ضرورتها تارةً من ناحية العلّة الفاعليّة؛ وهو كون الله سبحانه وتعالى حكيماً أتقن كل شيء حسبما أفاده مولانا الرضا عليه السلام [١٤]. وأُخرى من ناحية العلّة الغائيّة؛ وهو رجوع الإنسان إلى الله سبحانه وبقاؤه هناك أبداً، حيث أنّ ضرورة المعاد والهدف الغائي توجب ضرورة الطريق الموصِلة إليه وهي الشريعة التي لابدَّ لها من شارع سَماويٍّ فمن اعترف بتلك الغاية لابدَّ من أن يعترف بالصراط المستقيم المنتهي إليها، ومَنْ أنكرها فله انكار الطريق أيضاً، كما هو المأثور عن منكري النّبوَّة القائلين بأنّه ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا**﴾[١٥].

ولقد تصدّى بحث معرفة النفس من الفلسفة الإلهيّة لبيان أنّ النفس الإنسانية كيف تتكامل بعناية إلهيّة حتى تصل إلى مقام النّبوَّة.

والذي يُهمُّنا الآن هو الكلام في أمرين:

أحدهما: إنّه بماذا يثبت للنّبي أنّه صار نبيّاً، وإنّ ما أُوتيه هو النّبوَّة، وإنّ الذي آتاه إيّاها هو الله سبحانه أو مَلَكٌ من ملائكته بإذنه، وإنّه لايكون من دِعابات قواه الخياليّة والوهميّة، ولا من وساوس الخنّاس الذي يوسوس في صدور النّاس، وإنّ الذي تمثَّل له لا يكون شيطاناً؟ وما إلى ذلك من فروع الضلال وصور الغَيّ.

و ثانيهما: إنّه بماذا يثبت للناس المُرْسَل إليهم إنّ دعوى النّبوَّة والرسالة حقٌّ لاريب فيه، وإنّه نبيٌّ سماويٌّ ولامُتنبّي أرضيٌّ، وإنّه مُخْبِرٌ عن الله سبحانه فيما يقول وليس بِمُفْترٍ عليه ولامُتقوِّل؟

و الجامع بين هذين الأمرين؛ هو بيان طريق اثبات النّبوَّة والعلم بها سواء في ذلك الرسول والمُرْسَل إليه إذ يجب على الكلّ أن يؤمنوا بذلك، فكما إنّ الناس المُرْسَل إليهم مكلَّفون بأن يؤمنوا بأنّ ما جاء به ذلك المُدّعي حقٌّ لامِرْيَة فيه، كذلك يجب على نفس المُدَّعي أن يؤمن بما أُنزل عليه. ومن المعلوم إنّ الايمان

بشي ء يتوقّف على العلم بأنّه جاء من عندالله فقط، لأنّ الإنسان الموحِّد لايعبد إلّا إيّاه، ولايطيع أحداً سواه إذ لله الدّين واصباً وله الدّين خالصاً وحيث أنّ درجات الايمان بشي ء بحذاء درجات العلم به؛ فأقوى الناس ايماناً بالنّبوَّة هو أعرفهم بها، كما أنّ أجهل الناس بها هو أشدّهم إنكاراً لها. فاتّضح بذلك ضرورة البحث عن طريق اثباتها وهو في ما يلي:

الأمر الأوّل: في أنّه كيف يعلم النّبي إنّه صار نبيّاً؟

كذلك أنّ بعض العلوم الحصولية أوّليٌّ بذاته لايتطرّقه الشك أصلاً، فهو غنيٌّ عن إقامة الدليل عليه، لأنّه الدليل الأساسي والبرهان المبدئي على غيره إذ ليس لغيره من الظهور ما ليس له، حتى يكون ذلك الغير هو المُظهِرَ له كذلك بعض العلوم الحضوريّة مشهود بذاته لا تتطرّقه الشبهة أبداً، فهو في غنىً عن شهوده بغيره إذ ليس لذلك الغير من الشهادة ما ليس له حتى يكون هو الشاهد عليه ففي العلوم الشهودية ما هو المشهود الأوّلي المصون عن الحجاب، ولايمكن الإستشهاد له لغنائه عنه، كذلك لا يمكن الاستدلال المفهومي عليه في منطقة الشهود، إذ لامجال للعلم الحصولي في حوزة العلم الحضوري إذ لاتصوّر هناك ولا تصديق، فلا دليل له ولا برهان عليه مادام الشهود شهوداً وإن يمكن الاستدلال عليه بعد ترجمته بالعلم الحصولي ولُبْسه بلباس المفهوم الذهني. نعم هو بنفسه حجاب نوريٌّ لا يشاهده إلّا الأوحدي من الإنسان المتكامل الذي يخرق بصر قلبه حجب النور، ويصل إلى معدن النّبوَّة، ويصير روحه متّصفاً بها متّحداً معها ؛ فحينئذ لاريب هناك حتى يزول بشهودٍ آخر.

و السّر في ذلك؛ هو إنّ الشّكّ إنّما يتطرّق فيما يكون للباطل هنالك مجالٌ إذ الفرد المشكوك إنّما يردّد أمره بين الحقّ والباطل الذي يشتبه معه فإذا لم يكن للباطل طريق إلى موطن خاصٍّ أصلاً، وكان جميع ما هناك حقّاً لا شريك له ولا

شبيه له؛ فأيّ موجود هناك يكون حقّاً، وأيّ شهود هناك يكون شهوداً إلهيّاً، كذلك أنّه لو فرض موطن لا يكون للحقّ هناك مجال لأنّه باطلٌ كلّه فأيّ موجود هناك يكون باطلاً سراباً، ولا وجه للرّيب أصلاً إذ الشّكّ إنّما هو دوران علميٌّ بين ذا وذاك، فالمشكوك شيء يدورأمره بين الحقّ والباطل، فإذا انحصر ما يوجد في موطن خاصٍّ في الحقّ كما في الفرض الأوّل أو في الباطل كما في الفرض الثاني فلامجال للشّكّ فيه أصلاً، إذ لاثاني حتى يدور الأمر بين الأوّل وبينه.

و حيث أنّ موطن النّبوَّة وحيٌ خاصٌّ ربّانيٌّ له تجردٌّ عقليٌّ ﴿**لايَأْتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ**﴾ (١٦) أصلاً؛ فلامجال للبطلان هنالك الذي لا ولاية فيه إلّا للحقِّ المحض، ولا يمسُّ كرامته يد الخيال والوهم من داخلٍ، ولايد الشيطان المغويّ من خارج إذ الوهم محجوبٌ عن شهود العقل المجرّد فلايمكن تشيطنه، كما أنّ الشيطان مرجومٌ هناك فلا يمكن أن يستمع شيئاً ويسترق، لأنّ هناك شُهُباً راصدة فمن أراد أن يستمع يجد له شهاباً رَصَداً، ولذا اعترف الشيطان بعجزه عن إغواء المُخْلَصين من عباده فإذا كان هناك مقام مكنون لايمسّه إلّا المطهَّرون فلا مجال فيه للّوث الباطل رأساً، فمعه لا يتطرّق إليه الشك أصلاً، فإذا لم يكن هناك للشّكّ مجالٌ فلا حاجة فيه إلى البرهان إذ لا جهل حتى يرتفع به، ولاشكّ حتى يزول بالدليل فوجوده هو بعينه اثباته. فمن ناله فقد تيقَّن به لأنّ الله سبحانه وهب له كمال الانقطاع إليه فلا يرى إلّا الحقَّ الناشئ من الله تعالى إذ المُفيض لايضلّ ولا ينسى، والمُستفيض معصوم بعصمة لا انفصام لها، فلا يفرض هناك الشك، لأنّ ذلك المقام هو بنفسه ميزانٌ يوزن به الأشياء، فلا يحتاج إلى ميزان آخر فإذا بلغ الإنسان الكامل حدّاً خاصاً يوحى إليه، يصير هو بنفسه متّحداً مع ذلك المقام المحمود، فحينئذٍ لامجال للشّكّ لأنّ ثبوت الشي ء لنفسه وشهوده إيّاها بيِّنٌ لا مِرْيَة فيه إذ ليست النبوَّة وصفا اعتباريّاً يدور أمره مدار الاعتبار كسائر المناصب الاجتماعية، ولا حالاً طارئة تسنح تارة وتغيب أُخرى، بل هو وجود تكوينيٌّ تتحد

معه النَّفس النبويّة وتصير هي بعينها إيّاه، فمعه تكون على بيّنةٍ من ربّه بلا حجاب.

ويؤيّد ذلك كلّه ما رُوي عن مولانا الصادق عليه السلام من أنّ الرسول هو «الذي يظهر له المَلَك فيُكلِّمه، والنَّبيُّ هو الذي يَرى في منامه، ورُبّما اجتمعت النبوَّة والرسالة لواحدٍ» إلى أن قال السائل: قلتُ له: كيف يعلم أنّ الذي رأى في النوم حقٌّ وأنّه من المَلَك ؟ قال عليه السلام: «يُوفَّق لذلك حتى يعرفه»[١٧].

و لعل سرّ اختصاص السؤال بالنوم؛ هو تَنبّه السائل بأنّ اليقظة مصونة عن الشك، وإنّما المحتمل تطرُّقه حال النوم فأجيب بأنّه واليقظة سواء، لأنّ النّبيّ يقظان دائماً إذ النبوَّة نفسها يقظة كما قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّا مَعاشِرَ الأنبياء تَنامُ عُيُوننا ولا تَنام قلوبنا، ونَرى من خلفِنا كما نَرى من بين أيدينا»[١٨].

و حيث أنّ اليقظان مصون عن الغفلة وسبات العقل المُميِّز، وأمّا النائم فليس كذلك؛ فلذا سئل عن ما يرى في النوم والجواب بأنّه يُوفَّق له أي يحصل له ما يفرق به بين الحقّ والباطل وقد عدّ القرآن التقوى ميزاناً للفرق بينهما، حيث قال سبحانه: ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً**﴾ [١٩] فكيف بمن هو أتقى الناس وأقدرهم على الفرقان.

وبالجملة الناس نيامٌ إذا ماتوا انْتَبَهُوا، وأمّا الأنبياء عليهم السلام فهم أيقاظٌ دائماً لاتأخذ قلوبهم سِنَةٌ ولانوم وإن كان أبدانهم وعيونهم تنام.

وهكذا يؤيّد ما تقدَّم من صيانة مقام النبوَّة عن الشك مارُوي عن مولانا الصادق عليه السلام، إنّ السائل قال: كيف عَلِمَتِ الرُّسل أنّها رسل؟ قال عليه السلام: «كُشِفَ عنها الغطاء» [٢٠] إذ كشف الغطاء عبارة عن رفع أيّ حجاب نوريٍّ وغيره، فمعه لامجال للشّك. فحينئذ لا احتياج إلى البرهان الحصولي ولا إلى الشهود الحضوري حتى يكون ذاك دليلاً عليه أو هذا شاهداً له، إذ لا حجاب حتى يرتفع بالدليل،

ولا غطاء حتى يكشف بالشاهد، ولا غبار عليه حتى يثور بالنَّفخة، وليس ببعيدٍ حتى يقترب بالدليل، وليس بغائبٍ حتى يحضر بالشاهد، ولذا لا يكذب الفؤاد ما رأى، ولا يزيغ البصر ولا يطغى، إذ لا يحول بين النبيّ ونبوّته شيء. فكما أنّ النبوَّة نفسها لا تشكّ أنّها نبوّة، كذلك النبيّ لا يشكّ حينئذ في صيرورته نبيّاً.

وكما أنّ المَلَك لايشكّ في أنّ الذي يلقى إليه هو وحيٌ إلهيٌّ، لاهاجسُ نفساني ولاخاطرُ شيطاني، لأنّ ذلك المقام السامي فوق أن يتدنَّس بشيء من الهواجس النفسانيّة أو الخواطرالشيطانيّة إذ العالي لانظر له إلى السافل، والسافل لامطمح له في العالي ولذا يفعلون ما يؤمرون بلااحتياجٍ إلى الدليل أو الشاهد، فكذلك النبيّ لايكون أقلّ منه درجة لو لم يكن أفضل منه، كيف؟ والنبوَّة نور إلهيٌّ يسعى بين يدي النبيّ ويمينه، بل الولاية كذلك أيضاً.

ولعلّه لذا قال مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام: «ما شَكَكْتُ في الحقِّ مُذْ أُريتُهُ، لم يوجس موسى عليه السلام خيفة على نفسه بل أشفق من غلبة الجُهّال ودُوَلِ الضّلال» (٢١) إذ إرائة الحقّ لاتكون إلّا من الله سبحانه إذ الحقُّ من ربّك وليس من غيره أصلاً فيصير مَنْ تلقّاه من الله سبحانه متحقّقاً بنفس ذلك الحقّ المُفاض عليه، فيدور معه حيثما دار، ولاينظر إلّا إليه فيكون نظره حقّاً.

وأمّا سرُّ ايجاس موسى الخوف في نفسه، كما قال سبحانه: ﴿**فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى**﴾ (٢٢) فهو ليس لأنّه عليه السلام قد شكّ ثمّ خاف، بل كان على بيّنة من ربّه متيقّناً بأنّ ما أتى به معجزة إلهيَّة، وأنّ ما أتوا به سحرٌ ﴿**سَحَرُوا بِهِ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ**﴾ ولكنه عليه السلام خاف من جهل الناس، حيث أنّه لو اشتبه الأمر عليهم، ولم يقدروا على المَيْز بين الحق والباطل؛ غلب هناك دولة الضلال وظهر دولة الجهالة.

و يؤيّد هذا التفسير الذي ظاهره أنيقٌ وباطنه عميقٌ قوله تعالى: ﴿**قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى * وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ**

السّاحِرُ حَيْثُ أَتى * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قالُوا آمَنّا بِرَبِّ هارُون ومُوسى﴾ (٢٣) لظهوره في أنّ الخوف كان من غلبة الجهل على العقل والضلال على الهداية، لاعلى نفسه، لأنّ ضياءه عليه السلام فيه اليقين، ودليله سمت الهُدى الساعي بين يمينه ويديه، يدور هو معه حيثما دار.

و بذلك يظهر سرّ ما هو دارجٌ في ألسنة الأنبياء والأولياء عليهم السلام «ما كَذِبْتُ ولا كُذِّبْتُ» (٢٤) لأنّ معناه؛ هو إنّ الوحي الإلهي الذي يتلقّاه النبيّ والوليّ، حقٌّ لاباطل فيه، إذ ليس هناك نقصٌ في الفاعل، ولا عيب في القابل، ولا كذب هنالك أصلاً لا كذب خبري ولا كذب مُخْبِري، لأنّ المُخْبِر هو أصدق القائلين، إذ ﴿مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَديثاً﴾، والمُسْتَمِع هو صدِّيقٌ لا يحوم حوله شائبة الكذب، لأنّه ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ﴾ حتى لاتستضيء من الشمس في الغداة ﴿وَ لا غَرْبِيَّةٍ﴾ حتى لاتستنير منها في الآصال، بل ﴿يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ ولَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ﴾ من النبيّين والصدّيقين، والشهداء والصالحين.

(فتبيَّن ممّا تقدّم):

أوّلاً: إنّ المشهود العيني كالمفهوم الذهني قد يكون أوّلي الشهود، غنيّاً عن الاستشهاد.

وثانياً: إنّ النبوَّة نفسها نورٌ بين يدي النبيِّ الذي تكون كلتا يديه يميناً.

وثالثاً: إنّ الباطل لايتطرّق إلى التجرد العقلي، إذ ليس للشيطان أزيد من التجرّد الوهمي.

ورابعاً: إنّ الشك لايسنح فيما لامجال للبطلان هناك أصلاً، إذ ليس فيه ما يشبه الحق.

وخامساً: إنّ النبوَّة وجودها اثباتها، فهي الشاهدة على نفسها بدون الحاجة إلى شاهد خارجيٍّ.

وسادساً: إنّ الكلام الإلهي مادام يكون كلاما إلهيّاً مُنْحَفِظ الربط إليه سبحانه، يكون مصوناً عن تطرّق الوهم واستراق الشيطان سواء أكان وحياً بلا واسطة، أم من وراء حجاب، أو بإرسال الرسول الذي يوحي ذلك الرسول ما يشاء بإذنه إذ في جميع هذه المراحل يكون الكلام منسوباً إليه سبحانه بنسبة خارجية قاطعة لتطرّق أيِّ دسٍّ، وسنوح أيِّ تحريفٍ. ولا تفاوت بين هذه الأقسام في أصل الصيانة عن تطرّق الباطل، وفي النزاهة عن الشك، وإن كان بينها ميزٌ في درجة الوجود شدّة وضعفاً.

و سابعاً: إنّ حديث وَرَقَة بن نَوْفَل[٢٥] وما يضاهيه، مما يدل على عدم تبيّن وحي النبوَّة لرسول الله ﷺ، وإنّه لم يكن على يقينٍ من أنّ ما أُلقي إليه وشاهده هو المَلَك النازل بالوحي حتى اطمئنّ بقول وَرَقَة بن نَوْفَل أو غيره؛ إفكٌ مُخْتَلَقٌ، لقيام ضرورة العقل على خلافه.

و ثامناً: إنّ القول بأنّ الأنبياء والأولياء بمعجزاتهم وكراماتهم حجج الله على خلقه وشهداؤه عليهم، ولكنّ البراهين العقلية والأنوار الإلهيّة حجج الله على ذواتهم وبواطنهم، كما قال تعالى: [٢٦] ﴿**وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهيمَ عَلى قَوْمِه**﴾[٢٧] لابدّ وأن يرجع إلى ما تقدم من أنّ العلم الحصولي والبرهان العقلي لايتعدّى حدّ النفس ولايبلغ مرحلة العقل المحض، وأنّ المشهود العيني قبل أن يترجم عنه بالمفهوم الحصولي وجودٌ خارجيٌّ لايمكن البرهان المفهومي عليه، وأنه بنفسه بيّنة إلهيّة غنيّة عن الاستشهاد عليه كما أنّه مُستغنٍ عن الاستدلال عليه نعم هو بذاته حجة الله على النبيّ بما أنّه إنسانٌ مكلَّف كغيره من آحاد المكلَّفين .

ولا يتوقَّف ذلك على أن يكون المشهود معجزة بالمعنى المعهود منها، بحيث

يتحدّى النبيّ به، ويعجز الناس عن الإتيان بمثله كقلب العصا حيّة بل يمكن ألا يكون ما شاهده النبيّ بادى ء الأمر معجزة إصطلاحيّة، وهو مع ذلك كان على يقينٍ من ربّه نحو ما شاهده رسول الله صلى الله عليه وآله في بَدو أمره من عدّة آيات من سورة العَلَق، حيث أنّها ليس معجزة يتحدّى بها إذ لم يتحدّ بغير السورة وهو صلى الله عليه وآله مع ذلك كان على بيّنةٍ من ربّه؛ بأنّ هذا كلام الله بلا ريب.

والسرّ في هذا؛ هو ما تقدّم من أنّ نفس الوحي الإلهي وإن كان آية واحدة فهو في مقامٍ مكنونٍ لا يمسّه إلّا المطهّرون، ولا يتطرّق إليه البطلان أصلاً، فلا يحوم حوله الشك أبداً، لأنّه لا ينظر هنالك إلّا بنور الله الذي هو نورٌ لا ظَلامَ فيه.

وتاسعاً: إنّ الولي يمكن أن يعرف ولايته لله تعالى. وإنّ لحاظ نفسه بعين الاستصغار لا ينافي شهود ولايته. كذلك أنّه ليس من شرطها وفاء العاقبة حتى يناقش بعدم اتّضاحها، بل المدار الوحيد فيها؛ هو معرفة الله واليوم الآخر شهوداً، مع المواظبة على الطاعات وفعل العبادات والاجتناب عن المعاصي واللّذات والإعراض عن الدنيا وما فيها(٢٨).



الأمر الثاني: في أنّه كيف يعرف الناس النبيّ المُرْسَل إليهم؟

قد تقدّم البرهان العقلي على ضرورة النبوَّة وإنّه لابدّ للناس من نبيٍّ معصومٍ يسنّ لهم ما يهديهم إلى صراطٍ مستقيم، ويخرجهم من ظلمات الجهل والجور إلى نور العقل والعدل. وإنّه لابدّ من أن يكون ذلك السانّ إنساناً يباشرهم ويباشرونه ليصير أسوة لهم، وليتأسوا به، فلامحالة يكون معروفاً عندهم كما تقدم عن مولانا الرضا عليه السلام ما يدل على لزومه معرفة الرسول والإقرار به.

فمدار الكلام هنا؛ هو كيفية معرفة الرسول بعد وجوبها وإمكانها، إذ لو لم تكن معرفته ممكنة لَما وجبتْ.

ثمّ إنّ طريق المعرفة؛ إمّا الشهود العرفاني، وإمّا البرهان العقلي، وإمّا الدليل النقلي المراد به النقل المتواتر أو الواحد المحفوف بالقرائن القطعية والمهم من هذه الطرق؛ هو البرهان العقلي، إذ النقل وإن كان قطعيّاً لا يجدي إلّا في النّبوّة الخاصّة لا العامّة، إذ لانبيّ مفروغ عنه حتى ينقل عنه، لأنّ البحث هنا في اثبات أصل النّبوّة، لا نبوّة شخصٍ معيّنٍ قد سبقه نبيٌّ آخر مثله.

وأمّا الشهود العرفاني؛ فهو وإن كان ميسوراً للأوحدي من الناس، إلّا أنّه معسورٌ لكافّتهم، إذ قلّما يتّفق في الأُمّة مَنْ يشاهد ما يشاهده النّبي وينكشف له نبوّته بحيث لا يحتاج بعده إلى دليلٍ آخر عقليٍّ أو نقليٍّ، مضافاً إلى أنّ الميزان في تمييز الكشف الصحيح عن غيره، لغير المعصوم ؛ هو العقل. كذلك أنّ معيار اعتبار النقل القطعي؛ هو العقل، لأنّ حجية المتواتر كحجيّة المُجرَّب بالعقل. وليس المتواترات وكذا المُجرَّبات قضايا أوّلية في عرض الأوّليّات العقليّة، بل هي في طولها فتنتهي إليها أي إلى الأوّليّات العقليّة فالعقل هو المعيار الوحيد في المعرفة.

ولعلّه لذا قال مولانا الرضا عليه السلام في جواب ابن السِّكّيت؛ فما حجة الله على الخلق اليوم؟ «العقل يُعرف به الصادق على الله فيُصدِّقه، والكاذب على الله فيُكذِّبه»[٢٩] فيلزم البحث عن كيفية معرفة النبيّ بالعقل. وذلك إمّا بقيام البرهان العقلي على صدقه مستقيماً من دون الواسطة، أو بقيامه على صدقه مع الواسطة.

وبيانه بأنّ للنّبيّ أمرين: أحدهما الدَّعوة، والآخر الدَّعوى. أمّا الدَّعوة فحيث أنّه يدعو إلى الله الواحد الخالق البارئ المُصوّر الذي ترجع إليه الأمور، وإلى ملائكته وأنبيائه ورسله، وإلى اليوم الآخر من الجنّة والنار وغيرهما من مواقف القيامة. وهذه هي الدَّعوة.

و أمّا الدَّعوى فحيث أنّه يدّعي النّبوّة، وأنّه يوحى إليه دون غيره، وأنّه يشاهد المَلَك النازل بالوحي، وأنّه رسول يبلِّغ رسالات ربّه من الأحكام والسُّنن.

والعقل إنّما يعرف صحّة الدَّعوة وصدق الإخبار عن الأصول العينيّة والمعارف الكليّة بالبرهان، فإن وافقته، يحكم بصحّتها وصدق الخبر عنها. وإن خالفته؛ يحكم ببطلانها وكذب الخبر عنها. وبهذا يمتاز النّبيّ الصادق عن الله عن المُتنبّي الكاذب المُفتري عليه سبحانه، كما أفاده مولانا الرضا عليه السلام.

والشاهد على هذا القسم من المعرفة العقليّة؛ هو الحوار العقلي الدّارج بين الأنبياء والأُمم، وإقامة البرهان على صحّة الدَّعوة، ومطالبة البرهان العقلي من المُلْحدين وغيرهم من عَبَدة الأوثان ومنكري المعاد، وغير ذلك ممّا يرجع إلى أُصول الدّين، أو أُمّهات الأخلاق الفاضلة كالعدل والإحسان والتواضع ونحوها.

والذي ينبغي التَّنبُّه له؛ هو إنّ صحة الدَّعوة وصدق الخبر فيما يرجع إلى الأُصول، لايستلزم صحة الادّعاء وصدق المُخبِر فيما يرجع إلى نبوّته وسائر ما يتفرّع عليها من القوانين والأحكام التَّعبّدية، لأنّ العقل في هذا القسم المبحوث عنه؛ إنّما يعرف الخبر الصادق عن الخبر الكاذب، ولا مَساس لذلك بالمُخبر أصلاً، لأنّه يبحث عن طَرَفَي القضيّة من الربط الخاصّ بين محمولها وموضوعها من دون ارتباطٍ لها إلى الخارج عنها، وفي هذا المورد ما يقال: «أُنظر إلى ما قال، ولا تنظر إلى مَن قال» لأنّ المدار في هذا القسم؛ هو خصوص القول مع غضّ النظر عن قائله كائناً مَنْ كان، لأنّه وإن يكشف عن سوء سريرته، إن كان باطلاً وهو قد تَعمَّد هذا القول الباطل إلّا أنّه لايكشف عن نبوّته، إن كان حقّاً وهو قد جاء به إذ لا تلازم بينهما.

فكما أنّ كلمة الحق في الحكمة العمليّة لاتكشف عن حُسن نيّة قائلها إذ يمكن أن تكون حقّة يراد بها الباطل كذلك كلمة الحق في الحكمة النظريّة لاتكشف عن قداسة عقل قائلها وعصمته، وإنّه تلقّاها من لَدُن حكيمٍ عليمٍ إذ يمكن أن تكون حقّة استرقّها هو من موطنها، وتلجلج بها صدره، فنطق بها وهو لا يعرفها حقّ المعرفة، وأراد أن يصطاد بها الناس.

فالمهمّ هنا؛ هو البرهان العقلي المحض، ولاسهم فيه للمعجزة إلا التأييد. فمن تعقَّل دعوته وشاهد إعجازه؛ فهو من المؤمنين حقّاً الذين لايحرّكهم العَواصف. ومَن لم يتعقَّل دعوته ولم يبرهن على صحتها، بل اكتفى فيها بمجرد الإعجاز؛ فهو على شفا جُرُف الجهالة والارتداد.

ولذلك ترى غير واحدٍ من أتباع موسىعليه السلام الذين لم يتعقّلوا قوله **﴿رَبُّنَا الَّذي أَعْطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى﴾** (٣٠)وغير ذلك من الأقوال البرهانيّة، واكتفوا في قبول دعوته إلى التوحيد بمجرد قلب العصا حيّة تَسعى صاروا من أتباع السامري، وارتدّوا عن التوحيد بمجرد أنّه أخرج لهم عِجْلاً جَسَداً له خُوار. وذلك لأنّ منطقهم الإحساس لا العقل، ولذا قالوا لموسى عليه السلام: **﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾** (٣١)، وقالوا **﴿يا مُوسى اجْعَلْ لَنا إلهاً كَما لَهُمْ آلِهَةٌ﴾** (٣٢) إذ لم يعقلوا إنّ الله سبحانه لا تدركه الأوهام فضلاً عن الأبصار وهو تعالى يعلم خائنة الأعين فضلاً عن أنّه يُدْرِك الأبصار، لأنّه لطيفٌ خبيرٌ ولم يعقلوا إنّ سُنّة الوثنيين بَتراء، لأنّه **﴿مُتَبَّرٌ ما هُمْ فيهِ وباطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾** (٣٣) كما تقدّم في بيان أمير البيانعليه السلام .

فمن تمَّ نصاب البرهان العقلي عنده على المعارف الإلهيّة وآمن بها ؛ فهو مُعتمِدٌ على العقل، ومُستظهرٌ بالوحي، وجامعٌ بين الحُجّتَين الظاهرة والباطنة.

و مَن لم تقم عنده حجة العقل؛ فهو مُعتمِد على ظاهر الوحي، ومُستظهر بالحس، وفاقدٌ للحجَّة الباطنة. وبَيِّنٌ إنّ فاقد البرهان العقلي، لايجد شيئاً يعتمده. وأنّ واجد البرهان العقلي، لايفقد شيئاً يستظهر به، لأنّ العقل سراج وهّاج يهدي العاقل إلى ما جاء به الوحي.

فتحصَّل إنّ البرهان العقلي وإن كان كافياً في إثبات الأمر الأوّل وهو صدق الخبر عن المعارف، وصحّة الدّعوة إليها ولكنّه وحده غير كافٍ لإثبات الأمر الثاني وهو صدق المُخبِر عن النّبوّة، وصحة دعوى الرسالة لعدم قيامه على الشخص

الخارجي، ولعدم التلازم بين صدق الخبر وصدق المُخبِر في غير هذا الخبر الذي قام البرهان على صدقه.

فلا يمكن اثبات نبوّة شخص معيّن بمجرد البرهان العقلي القائم على صحة دعوته إلى المعارف النظرية والحِكَم العملية فينحصر طريق معرفة نبّوته في الشهود العرفاني أو مشاهدة المعجزة.

أمّا الشهود العرفاني؛ فقد تقدّم إنّه وإن كان ممكناً لمن رُزِق التقوى الخالص، حيث أنّه يرزق الفرقان حينئذٍ لقوله تعالى ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً**﴾ (٣٤) فبنور الاتّقاء يتّضح إنّ ذلك الشخص الخارجي نبيٌّ أرسله الله للنّاس، لأنّ الذي اتّقاه حقّ تُقاته، ينفتح له ألف باب، فلا يقع في ضيق الجهالة وضَنْك الحيرة أصلاً لقوله تعالى ﴿**وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبْ**﴾ (٣٥) رزقاً معنوياً أو مادّياً ويسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة. ولعلَّ ايمان عليّ بن أبي طالب عليه السلام برسول الله صلى الله عليه وآله، وهكذا ايمان لوط عليه السلام بابراهيم عليه السلام، وايمان يحيى عليه السلام بعيسى عليه السلام من هذا القبيل، ويقرب منه ايمان بعض الخواصّ من الصحابة، إلّا أنّ ذلك في غاية القلّة لصعوبة طريقه الوعرة وعقبته الكؤدة.

فالطريقة المعهودة لتشخيص النّبوّة الخاصة؛ هي مشاهدة المعجزة عند انضمامها بمقدّمة عقليّة دالّة على التلازم بين صحّة الدّعوى والإتيان بالمعجزة المصحوبة بالتحدّي.

فتمام المقال حينئذٍ في جهتين: إحداهما: في أنّ المعجزة ما هي؟ وأخراهما: في التّلازم العقلي بين الإتيان بالمعجزة وصحة دعوى الرسالة، وأنّه يمتنع ظهورها من غير الرسول، وأنّه يستحيل أن لايلازم الرسالة ولايكشف عن صدق دعواها، إذ المفروض امتناع ظهورها عن غيره. كل ذلك باليقين لاالظنّ لأنّه لايُغني من الحق في الأُصول شيئاً فإذا كان ذلك باليقين؛ فَمَن اعترف فقد حَيَّ بالبيّنة، ومَن انكر فقد هَلَك بالبيّنة.

(فتبيَّن ممّا تقدّم):

أوّلاً: إنّ معرفة النّبي ممكنة بل واجبة.

و ثانياً: إنّ طريق المعرفة إمّا شهود عرفانيٌّ، أو برهان عقليٌّ، أو نقل قطعيٌّ منتهٍ إلى العقل.

وثالثاً: إنّ للنّبيّ أمرين: أحدهما: الدّعوة إلى المعارف، وثانيهما: دعوى الرسالة.

ورابعاً: إنّ صحة الدّعوة يمكن أن تعرف بالشهود أو البرهان، ولكن لا تلازم عقليّ بين صحّتها وصحّة دعوى الرسالة، فلابدّ لإثباتها من دليلٍ آخر.

وخامساً: إنّ صحّة الدّعوى أيضاً يمكن أن تعرف بِتَيْنك الطريقَين؛ الشهود أو البرهان، إلّا أنّ الشهود العرفاني عزيز المنال سيّما في معرفة نبوّة شخصٍ خاصٍّ. والمهمّ هو البرهان العقلي، وذلك بمشاهدة المعجزة.

وسادساً: إنّ معرفة المعجزة وتشخيصها عن غيرها من الصنائع البديعة والفنون الغريبة؛ إنّما هو بالعقل. وإنّ دلالتها على نبوّة مَنْ أتى بها أيضاً بالبرهان العقلي كما سيأتي .

وسابعاً: إنّ الاكتفاء في تصديق النّبي بدعوته ودعواه بمجرد مشاهدة المعجزة، بدون الاستدلال العقلي على دعوته؛ غير سديد لأنّه عرضة للزوال.

وثامناً: إنّ تمام البحث رهين جهتين: إحداهما: ما يبحث عن معنى الإعجاز، وأخراهما: ما يبحث عن الربط الضروري بينه وبين التّبوّة.

الجهة الأولى: في أنّ المعجزة ما هي؟

إنّ المعجزة هي آيةٌ خارجةٌ عن العادة وخارقة لها، لم يعهد مثلها ولا يعادلها

شيء فضلاً عن أن يغلب عليها فهي وإن كانت غير معهودة، إلّا أنّها لا تكون غير معقولة؛ بأن لاتكون لها علّة موجبة، أو كانت لها علّة كذلك إلّا أنّه لا ربط ضروريّ بينها وبين علّتها، لأنّ كلّ موجود لايكون وجوده عين ذاته فهو معلولٌ كما تقدّم عن مولانا الرضا عليه السلام فلا يُعقل أن يوجد شيء لا يكون وجوده عين ذاته بلا علّة.

وحيث أنّ أصل العلّية مستفاد من العقل لا الحسّ لأنّه كما قال ابن سينا: لا يؤدّي إلّا إلى الموافاة، وليس إذا توافى شيئان، وجب أن يكون أحدهما سبباً للآخر، والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحسّ والتجربة فغير متأكّدٍ[٣٦]. فإذا وجد شيء عند شيء لم يكن صدوره عنه معهوداً، أو منع صدوره عن شيء لم يكن انفكاكه عنه معهوداً؛ يكون ذلك خرقاً للعادة لا للعلّية لأنّها أمر عقليٌّ لاينقضه الحسّ.

كذلك أنّ امتناع الترجيح بدون المُرجّح أمرٌ عقليٌّ لايناقضه الحس من اختيار الهارب إحدى الطريقَين بلامُرجِّح، إذ البرهان العقلي قائمٌ في ذلك كلّه بامتناع صدور المعلول بدون علّة أصلاً، أو عن غير علّته فجميع ما لايكون وجوده عين ذاته، لابدّ وأن يستند إلى علّته المنتهية إلى موجودٍ يكون وجوده عين ذاته؛ وهو الله سبحانه الخالق لكل شيء.

ثمّ إنّ الموجود الخارج عن العادة، الخارق لها؛ إمّا أمر علميٌّ يخضع تجاهه العلماء. وعلى أيّ حال؛ إمّا أن يكون له طريقٌ فكريٌّ قابلٌ للتعليم والتعلّم، وله مبادٍ خاصّة حصولية، يُدركها الذهن ويُحلّلها أو يُركّبها، ويستنتج منها شيئاً خارقاً للعادة أو لا. والأوّل؛ هو ما يُعَدّ من العلوم الغريبة كالسحر والطِّلسم والشعبدة وما إلى ذلك ممّا له طريق فكري دراسي يُدرِّسُ الناس بعضهم بعضاً، وكلٌّ يعمل على شاكلته. والثاني؛ هو ما يُعدّ من العلوم اللَّدُنيّة التي تكون مباديها نفوساً زكية، أذهب الله عنهم الرجس وطهَّرهم تطهيراً ولاطريق إليها للفكر الدِّراسي بل هو

كشفٌ وراثيٌّ يورثه أولياءالله بعضهم بعضاً. ويتفرع عليه أنّه لايُعارض بالمِثل، ولايغلب بالأقوى منه عند التّحدي، لأنّه بإذن الواحد القهّار وإن كان كل موجودٍ في الخارج فهو بإذنٍ منه، إلّا أنّ المعجزة تصدر من الله الذي يكون بمنزلة العبد في قُرب النّوافل، حيث أنّه سبحانه يصير عينه وسمعه ويده و... فلايفرض أن يوجد لفعله مثلٌ فضلاً عن ضدٍّ قاهرٍ عليه ﴿**كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا ورُسُلي**﴾ [٣٧] ﴿**إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلا غالِبَ لَكُمْ**﴾ [٣٨] ﴿**وَاللَّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ ولكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لايَعْلَمُونَ**﴾[٣٩].

و صدور مثل هذا الأمر عن وليّ الله بإذنه؛ إنّما يكون للهداية إلى الفَلاح، لأنّ الله سبحانه وكذا اولياءه المقرَّبين إليه لايريدون إلّا الحقّ. بخلاف غيره من الأمور المُعجِبة الصادرة عن أرباب الفنون الغريبة، لأنّها وإن كانت شبيهة بالمعجزة في المبدأ المادّي أو الصّوري، إلّا أنّها لاتُشبهها في المبدأ الفاعلي والغائي لأنّ المبدأ الفاعلي في الإعجاز؛ هي النّفس الزكيّة المُتقرّبة إلى الله سبحانه بالنوافل التي يكون الله الذي هو دان في عُلّوه، وعال في دُنوّه بصرها وسمعها ويدها و... ولأنّ المبدأ الغائي فيه هو الفلاح المنتهي إلى لقاء الله تعالى.

و أمّا السحر ونحوه من العلوم الغريبة؛ فمباديها الفاعلية هي نفوس شريرة غالباً، ومباديها الغائيّة؛ هي زَهْرَة الحياة الدنيا من التفريق بين المرء وزوجه، وإلقاء الفتنة، والصّد عن سبيل الله و... فهي متشابهات لابدّ من أن تردّ إلى المعاجز التي هي آيات محكمات هي أُمّ الكتاب التكويني الذي ما فرّط الله فيه من شيء.

فبذلك اتّضح تعريف المعجزة بمباديها الأربعة المادّية والصورية والفاعليّة والغائيَّة، وهذا هو أمتن التعاريف، إذ به يؤيّد ما تقدّم من أبحاث النّبوّة ويُصحّح ما يأتي منها.

ثمّ إنّ تفصيل الأمر في خوارق العادات، وتقسيمها إلى المعجزة والكرامة

والمعونة والإهانة، وبيان إنّ الأوّل للنبيّ، والثاني للوليّ، والثالث للمؤمن العاميّ، والرابع للمُتنبيّ كما نُقل في مُسَيلمة الكذّاب و... موكولٌ إلى محلّه(٤٠).

(فتبيّن ممّا تقدّم):

أوّلاً: إنّ المعجزة آيةٌ خارقةٌ للعادة لانلنظام العليّة، وإنّها غير معهودة، لاأنّها غير معقولة.

وثانياً: إنّ العلّية ليست محسوسة حتى يستدلّ عليها بالحس، أو يناقضها الحس أو التجربة.

وثالثاً: إنّ المعجزة العلميّة عند الخواص آثر، وإنّ المعجزة العمليّة عند العوام أنفع.

ورابعاً: إنّ المعجزة لاطريق فكري إليها، بخلاف غيرها من خوارق العادة كالسحر وغيره من العلوم الغريبة.

وخامساً: إنّ المعجزة تُفارق غيرها باقترانها بدعوى الرسالة، مع التّحدّي وطلب المُبارز.

وسادساً: إنّ المعجزة تفترق عن غيرها من حيث المبدأ الفاعلي والغائي، وإن كانت تشترك مع غيرها في الجملة من حيث المبدأ المادّي والصُّوري، كقلب العصا حيَّة تَسعى المشترك ظاهراً بين ما فعله كليم الله وما أتى به السَّحرة، فسحروا أعين الناس واسترهبوهم، ويُخيّل إليهم من سحرهم أنّ تلك الحبال والعِصيّ تَسْعى.

و سابعاً: إنّ المعجزة لا يماثلها شيء فضلاً عن أن يظهر عليها شيء بخلاف غيرها من الخوارق.

وثامناً: إنّ المعجزة هي الآية المحكمة التي لابدّ من أن ترجع إليها المتشابهات رأساً.

الجهة الثانية: في التلازم العقلي بين المعجزة وصحة دعوى الرسالة:

كما أنّ كل موجودٍ خارجيٍّ فهو بهويّته العينيّة؛ آية الرُّبوبية بحيث لايمكن أن يوجد بنفسه، أو يصدر عن غيرالله ربّ العالمين، كذلك كلّ موجودٍ خارجيٍّ خارقٍ للعادة، يكون معجزة؛ فهو آية النّبوّة بحيث لايمكن أن يوجد بنفسه، أو يصدر عن غير النبيّ، وإن كان ما يصدر عنه فهو كغيره من الموجودات الإمكانية مخلوقٌ لله ربّ العالمين.

و لنعم ما عبّر عن المعجزة بالآية أي آية النّبوّة وعلامة الرسالة لأنّها تدلّ بهويّتها العينيّة على أنّ مَن جاء بها نبيٌّ أرسله الله للناس، وليست دلالتها عليها كدلالة الأمارات الجعليَّة والعلائم الاعتباريَّة.

و بيانه؛ بأنّ ما يصحّ على الفرد لما فيه من الطبيعة البشريّة يصح على أصل الطبيعة أيضاً، وكل ما صحّ على الطبيعة البشرية؛ صحّ على جميع الأفراد المندرجة تحت تلك الطبيعة بما هي، ولا يختص بفرد دون غيره. فإن صحّ أمرٌ مّا على الفرد المُعيَّن دون غيره؛ فهو آية عقليّة على أنّ صحة صدور ذلك منه لخصيصة تختصُّ به، لا لأصل الطبيعة السارية فيه وفي غيره من الأفراد، وحيث أنّ تلك الخاصة توجد فيه دون غيره؛ فذلك الأمر إنّما يصحّ منه دون غيره لأنّ المُسبَّب يدور مع السبب حيثما دار.

و لمّا كانت المعجزة صادرة من شخص خاصٍّ بعينه دون غيره ممَّن سبقه زماناً أو قارنه كذلك، بحيث لم يعهد مثلها عن أحد ممّن ليس بنبيٍّ إذ لو كان لَبان، لأنّ المفروض إنّه خارج عن العادة خارق لها، ولأنّ الدّواعي متوافّرة على ضبطها فهذا الانحصار آية عقلية على أنّ صدورها من فرد خاص ليس لأنّه بَشَرٌ يأكل ويمشي في الأسواق حتى يقال له: ﴿**ما أَنْتَ إِلّا بَشَرٌ مِثْلُنا**﴾ (٤١) بل لخصيصة تختصّ به؛ وهي أنّه يوحى إليه دون غيره.

ولا يمكن أن تكون تلك الخاصة هي نبوغه الفكري ورشده العقلي، لما تقدّم من أنّ المعجزة ليست أمراً فكريّاً يمكن تحصيله بالتعقُّل، ولما أشير إليه من إمكان صدورها عن فرد آخر مثله في النبوغ الفكري مع أنّه يمتنع صدورها عن فرد آخر ليس بنبيٍّ، مضافاً إلى أنّ الناس إنّما يؤمنون بالأنبياء عليهم السلام بالمعجزة، ولذا تجهَّزت النّبوّة بها، وخضع الناس لديها، وصدَّقها القرآن، بحيث يدلُّ دلالة واضحة على أنّ المعجزة آية عقلية على النّبوّة، وأنّ بينهما تلازماً عقلياً، فلو كانت صادرة من غير النبيّ بأن يكون الآتي بها رجلاً نابغة لا يعهد مثله في النبوغ فلذا جاء بما لم يعهد مثله؛ للزم أن لاتكون معجزة إذ الصادر من المُتنبّي الشرير أمر صناعيٌّ، له طريق فكريٌّ، كما تقدّم ولكان منافياً لحكمة الله الذي أتقن كل شيء، حيث أنّه كيف يمكن أن يأذن أن يخضع الموجود الخارجي لِمُتنبٍّ ضالٍّ مُضلٍّ يخرج الناس من النور إلى الظلمات ؟

ويصادمه أصل البرهان الذي أقامه مولانا الرضا عليه السلام على ضرورة النّبوّة إذ لا طريق إلى معرفتها حينئذ، لأنّ الأمر في مقام معرفتها قد انحصر ظاهراً في المعجزة، وقد فرض صدورها عن أفّاك أثيم، فلا تختصُّ بِمَنْ لا يضلّ ولا يغوى ولا ينطق عن الهوى، فلا تكون آية عقلية للنّبوّة، وهذا باطلٌ عقلاً، كما تقرّر من التلازم العقلي بينهما، ونقلاً كما يستفاد من غير موضع من القرآن بأنّ الربط الضروري بينهما أمرٌ مفروغ عنه. فالمعجزة آيةٌ عقلية على نبوّة مَن أتى بها لمن لم يعرفها بنفسها، حسبما تقدّم من أنّ معرفة النّبي الذي هو خليفة الله يمكن أن تكون على وزان معرفة المُستخلَف عنه.

فكما أنّ معرفة الله سبحانه تقع على وجوه بعضها أعرف من بعض، نحو معرفته تعالى به تعالى بدون الافتقار إلى الواسطة وذلك منهج الصّدّيقين في التوحيد ونحو معرفته تعالى بمعرفة النفس التي هي المرقاة إلى معرفته تعالى وذلك منهج مَنْ يسلك في نفسه ليصل إلى بارئه ونحو معرفته تعالى بمعرفة الموجودات الآفاقيّة التي

هي آيات إلهية وذلك منهج مَن يسلك في غيره لينتهي إلى بارئه تعالى كذلك معرفة النّبيّ ﷺ تقع على وجوه بعضها أتقن من بعض، نحو معرفة نبوّته بنفس النّبوّة؛ بأن يشاهد العارف ما يشاهده النّبي، ويسمع ما يسمعه، إلّا أنّه ليس بنبيّ، كما قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «و لقد كان ﷺ يجاور في كل سنة بِحَراء، فأراه ولا يَراه غيري، ولم يَجمع بيتٌ واحد يومئذ في الاسلام غير رسول الله ﷺ وخديجة وأنا ثالثهما. أرى نور الوحى والرسالة، وأشُمُّ ريح النّبوّة، ولقد سمعتُ رَنّة الشيطان حين نزل الوحى عليه ﷺ، فقلتُ: يا رسول الله ما هذه الرَنَّة؟ فقال ﷺ: هذا الشيطان قد آيس من عبادته، إنك تسمع ما أسمعُ، وترى ما أرى، إلّا أنّك لستَ بنبيٍّ ولكنّك لَوَزير، وإنّك لعَلى خير»[٤٢]. هذه هي طريقة الصدّيقين في معرفة النّبوّة.

ويتلوها طريقة مَن يعرفها بمشاهدة الإعجاز في نفسه بأن يتصرف النّبي المأذون من الله في نفسه؛ بأن يرفع حجابه ويكشف غطاءه حتى يسمع تسبيح الحجارة، أو يتصرف فيها بالإحياء بعد موتها، وما إلى ذلك من الآيات النَّفسيّة.

ويتلوها طريقة مَن يعرفها بمشاهدة الإعجاز في موجود خارجيٍّ ؛ من التصرُّف في جرم سماويٍّ كالقمر، أو أرضيٍّ كالبحرو النار والرياح و... حسبما ورد من قوله تعالى ﴿**إِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ**﴾ [٤٣] وقوله تعالى ﴿**فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً**﴾ [٤٤] وقوله تعالى ﴿**غُدُوُّها شَهْرٌ ورَواحُها شَهْرٌ**﴾ [٤٥] وقوله تعالى ﴿**يا نارُ كُونى بَرْداً وسَلاماً عَلى إبْراهيمَ**﴾ [٤٦] وقوله تعالى ﴿**فَخَسَفْنا بِهِ وبِدارِهِ الأَرْضَ**﴾ [٤٧] وغير ذلك مما قاله أميرالمؤمنين عليه السلام إنّه قال رسول الله مخاطباً للشجرة: «يا أيّتها الشجرة إن كنتِ تؤمنين بالله واليوم الآخر وتعلمين أنّي رسول الله ﷺ فانقلعي بعروقك حتى تقفي بين يدىَّ بإذن الله، فوالذي بعثه بالحق لانقلعتْ بعروقها، وجاءت ولها دويٌّ شديدو قَصَف كقصف أجنحة الطير حتى وقفت بين يدى رسول الله ﷺ مُرَفْرِفة، وألقتْ بِغُصْنها الأعلى على رسول الله ﷺ، وببعض

أغصانها على مَنكَبي، وكنتُ عن يمينه ﷺ. فلما نظر القوم إلى ذلك قالوا عُلُواً واستكباراً: فَمُرْها فليأتك نصفها ويبقى نصفها. فأمرها بذلك فأقبل إليه نصفها كأعجبِ إقبال وأشدّه دويّاً، فكادَتْ تَلتفُّ برسول الله ﷺ. فقالوا كُفراً وعُتُوّاً: فَمُر هذا النصف فليرجع إلى نصفه كما كان، فأمره ﷺ. فقلتُ أنا: لاإله إلا الله، إنّي أوّل مؤمن بك يا رسول الله ﷺ، وأوّل مَن أقرَّ بأنّ الشجرة فعلتْ ما فعلتْ بأمرالله تعالى تصديقاً بِنُبُوتك وإجلالاً لكَلِمَتك»(٤٨).

ولقد أشار إليها وإلى غيرها من المعاجز، شرف الدّين أبوعبدالله محمّد بن سعيد البُوصيري في قصيدته المُسمّاة ب(الكواكب الدُّريّة في مدح خير البَريّة) المعروفة ب(قصيدةالبُرْدَة):

جـاءَتْ لِدعوتـه الأشـجارُ سـاجدةً ... تمشي إليـه على ســـــاقٍ بـلا قَـدَمِ

كأنّمـا سَـطَرتْ سـطراً لِمـا كَتَبَـتْ ... فُرُوعهـا مـن بـديع الخـطّ في اللّقـم

مِثْـلُ الغَمامَـــة أنّى ســارَ ســائرةً ... تَقيـه حـرّ وَطِـيسٍ للهَجـير حَـمِي

وما حَوى الغارُ مـن خـير ومِـن كَـرَمٍ ... وكل طـرف مـن الكُفّـار عنـه عَـمِي

ظنُّـوا الحَمـامَ وظنُّـوا العنكبـوت على ... خـير البريّـة لَـم تَنسَـج ولـم تَحُـم

وِقايــة الله أغنَــتْ عــن مُضــاعَفةٍ ... مــن الدُّروع وعَــنْ عال مــن الأُطُـم

ما سامَني الدّهر ضَيْماً واسْـتَجَرتُ بـه ... إلاّ وَنِلْــتُ جِــواراً منــه لــم يُضَــم

ولا التَمَستُ غِـنى الدّارَيـن مـن يَـدهِ ... إلاّ استَمَلتُ النّدى من خـير مِسـتَلَم

لا تُنْكِـر الـوحي مــن رؤيــاهُ إنّ له ... قلبــاً إذا نامَــتِ العَينــان لَـم يـنَمِ

تبـــارك الله مـــا وحيٌ بِمُكتَسَـــبٍ ... ولا نـــبيّ علي غَيْـــبٍ بِمُــــتّهمٍ

كَـمْ أبْـرَأتْ وَصِـباً بـاللّمس راحَتُـهُ ... وأطلقــتْ أربــاً مــن رِبقَــة اللَّمِـمِ

و أحيَـتِ السُّـنَّةَ الشَّـهْباءَ دَعْوَتُـه ... حــتى حَكَتْ غُرّةً في الأَعصُر الدُّهُـم

بِعـارض جـادَ أو خِلْـتَ البِطـاحَ بهـا ... سَيْباً من اليَمّ أو سَيلاً مـن العَـرِمِ(٤٩)

وبالجملة إنّ المعجزة تلازم النّبوّة عقلاً وتكشف عنها. والاستدلال بها عليها برهان عقليٌّ مورِث لليقين. بعد التنبّه بما مرّ في تفسير المعجزة، وفي بيان التلازم العقلي بينها وبين النّبوّة عارفاً بامتناع صدورها عن غير النّبي سواء أكان في الحال، أم طرفيه من الماضي والغابر القادم .

والذي يدلُّ على ما تقدم ويشرحه وافياً؛ هو ما أفاده مولانا الرضا عليه السلام في سِرّ تنوُّع المعجزة، وإنّ لكلّ نبيٍّ إعجازاً خاصاً، حيث قال ابن السِّكّيت له عليه السلام: لِماذا بَعَث الله عزّ وجلّ موسى بن عمران بالعصا ويده البيضاء وآلة السحر، وبعث عيسى بالطّب، وبعث محمّداً صلى الله عليه وآله بالكلام والخطب؟ فقال له أبوالحسن عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى لَمّا بعث موسى عليه السلام، كان الأغلب على أهل عصره السّحر فأتاهم من عند الله عزّ وجلّ بما لم يكن في وُسع القوم مثله، وبما أبطل به سحرهم، وأثبت به الحجّة عليهم. وإنّ الله تبارك وتعالى بعث عيسى عليه السلام في وقتٍ ظَهَرَتْ فيه الزّمانات، واحتاج الناس إلى الطّب، فَأتاهم من عند الله عزّ وجلّ بما لم يكن عندهم مثله، وبما أحيا لهم الموتى، وأبْرأ لهم الأكمه والأبرص بإذن الله، وأثبت به الحجّة عليهم. وإنّ الله تبارك وتعالى بعث محمّداً في وقتٍ كان الأغلب على أهل عصره الخَطب والكلام (و أظنّه قال: والشّعر) فَأتاهم من كتاب الله عزّ وجلّ ومواعظه وأحكامه ما أبطل به قولهم، وأثبتَ به الحجّة عليهم». فقال ابن السِّكّيت: تالله ما رأيتُ مثلك اليوم قطّ[٥٠].

وذلك لأنّ خرق العادة؛ قد يكون بصناعة بديعة لم يُعْهَد مثلها سابقاً، ولكنّها تشيع وتتكامل لاحقاً إلى أن تصل إلى سنامه السامي، ومثل هذا الأمر البديع يصير مبتذلاً عند جهابذة الفنّ وإن كان عزيز المنال لغيرهم من الأوساط. وقد يكون خرق العادة بمعجزة إلهية تشرق من مغرب الصنائع الراقية، وتذهب ببهائها وتصيح عليها صيحة واحدة بهتافها الغيب: ﴿**اُدْخُلوا مَسَاكِنَكُم لا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيمانُ وَجُنُودُه**﴾، بحيث يتبيّن بها الرشد من الغَيّ، لأنّها لا يشبهها

شيء من تلك الصنائع الراقية وإن كانت تشتبه بادئ الأمر على مَنْ ليس خِرّيت الصناعة ولا تماثلها هي، إذ ليس كمثلها في خوارق العادات شيء.

فإذا تمّ نصاب صناعة وبلغت ذروة كمالها، فحينئذٍ لو ظهرت آية التّبوّة بيد النّبي؛ أمكن لِمَهَرة تلك الصناعة معرفتها، وإنّها ليست من سوق الطبيعة ومدرسة الفكر، بل هي من مواهب ما وراء الطبيعة ومواريث الغيب، ولا يمكن لهم أن يتجاهلوا عن معرفتها ويتعاموا عن رؤيتها إذ لا يَصْعُبُ تمييز أوج الثُّريّا عن حضيض الثَّرى، ولا يعسر تشخيص الشمس عن السُّها أو الحِرْباء ويشهد له قوله تعالى: ﴿**قالَ لَهُمْ مُوسى اَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُونَ * فَأَلْقَوْا حِبالَهُمْ وعِصِيَّهُمْ وقالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنّا لَنَحْنُ الْغالِبُونَ * فَأَلْقى مُوسى عَصاهُ فَإِذا هِيَ تَلْقَفُ ما يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ ساجِدينَ * قالُوا آمَنّا بِرَبِّ الْعالَمِينَ * رَبِّ مُوسى وهارُونَ**﴾ (٥١) لأنّهم كانوا مَهَرة فنّ السّحر وعلموا أنّ ما جاءوا به سحرٌ ﴿**وَ لايَفْلَحُ السّاحِرُ حَيْثُ أَتى**﴾ وأنّ ما جاء به موسى آية عقلية على نبوّته فآمنوا به وإن كانت الطُّغاة الذين آثروا الحياة الدُّنيا على الآخرة جحدوا بها واستيقَنَتْها أنفسهم وهلكوا عن بيِّنة كما أنّ هؤلاء المؤمنين على بصيرة نجوا، وحيُّوا عن بيّنة والغرض هو أنّ المعجزة آية عقلية على النّبوة، فيلزم أن تكون دلالتها محكمة لا شبهة فيها.

وذلك إنّما يتمُّ إذا أمكن الاستدلال بها عليها، وهذا يتوقف على أن يكون المُستدلّ عالِماً بحقيقة ما يحتمل أن يكون ما جاء به مدّعي النّبوة من ذلك القبيل. وهذا يتفرَّع على بلوغ تلك الصناعة غايتها القُصوى حتى تتمَّ دلالة تلك المعجزة على أنّها آية النّبوة، وليست ممّا نسجته يد الصناعة البشرية، وإلّا لأتوا بمثله مع توفُّر الدواعي عند التحدّي على المبارزة، فإذ لم يأتوا ولن يأتوا بمثله يقطع بأنّها آية إلهيّة على صدق مَن ادَّعى رسالته.

و يؤيّد ما رواه أبوبصير قال: قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: لأيّ علّةٍ أعطى الله عزّ وجلّ أنبياءه ورسله وأعطاكم المعجزة؟ فقال: «ليكون دليلاً على صدق مَن أتى

به، والمعجزة علامةٌ لله لايُعطيها إلا أنبياءه ورسله وحُجَجَهُ، ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب»[٥٢] لأنّ تماميّة دلالة المعجزة على صدق مدّعي النّبوة ؛ إنّما تتمّ بما تقدّم من المبادئ المستفادة من بيان مولانا الرضا عليه السلام. فحينئذ يتحقَّق أنّ الاتيان بآية يعجز عن مثلها؛ مقام مكنون لا يمسّه إلا المطهّرون، كما أنّ أصل النّبوّة يكون كذلك.

وكما أنّ الله سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته، كذلك هو تعالى أعلم حيث يظهر الإعجاز، ويأذن بالإتيان بآية إذ ﴿**ماكانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلّا بِإِذْنِ اللهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتابٌ**﴾ [٥٣] فهما متلازمان ثبوتاً وإثباتاً لن يفترقا مادام التكليف باقياً فلامجال للشُّبهات التي أورد الرازي غير واحدٍ منها في البراهين[٥٤]، وأجاب عنها بمبانيه المرضيَّة لديه. ولقد صدَّق مولانا الرضا عليه السلام بهذا التلازم العقلي، واعترف به واستدلّ بذلك على النّبوّة العامّة المبحوث عنها، حيث قال عليه السلام لرأس الجالوت: «ما الحُجَّة على أنّ موسى عليه السلام ثبتتْ نبوّته؟» قال اليهوديُّ: إنّه جاء بما لم يجئ به أحدٌ من الأنبياء قبله. قال له: «مثل ماذا؟» قال: مثل فَلَقِ البحر، وقلبه العصا حيّة تَسْعى، وضربه الحجر فانفجرت منه العيون، وإخراجه يده بيضاءَ للناظرين وعلامات لايقدر الخلق على مثلها. قال له الرضا عليه السلام: «صدقتَ إذا كانت حجّته على نبوّته أنّه جاء بما لا يقدر الخلق على مثله، أفليس كلّ من ادَّعى أنّه نبيٌّ ثم جاء بما لا يقدر الخلق على مثله؛ وجب عليكم تصديقه؟» [٥٥] وقد تقدم ما يصلح لأن يكون شرحاً لهذا التلازم العقلي الذي صحّحه مولانا الرضا عليه السلام فراجع.

(فتبيّن ممّا تقدّم):

أوّلاً: إنّ المعجزة آية عقلية على النّبوّة، وملازمةٌ لها.

وثانياً: إنّها لم يعهد مثلها عن غير النبيّ سابقاً، ولن يعهد عن غيره لاحقاً.

وثالثاً: إنّ القرآن قد أمضى ما عليه فطرة الناس؛ من جعل المعجزة شاهدة

على صحّة دعوى الرسالة.

ورابعاً: إنّ المعجزة هي الطريقة الوحيدة لمعرفة النبيّ إن لم يعرف بطريق أسدّ وأخصر؛ وهو معرفته شهوداً.

وخامساً: إنّها قد تكون بتصرُّف النبيّ في نفس العارف، وقد تكون بتصرُّفه في موجودٍ خارجيٍّ آخر.

وسادساً: إنّها تنوّع حسب رقيّ العلوم والصنائع لتسهل معرفتها، وإنّ جهابذة الفنون الراقية أعرف بتلك المعجزة المناسبة لفنونهم من غيرهم، وإنّ غيرهم يرجعون إليهم رجوع الجاهل إلى العليم الخبير.

و سابعاً: إنّ المعجزة كأصل النّبوّة مقام مكنون لا يمسّه إلّا المطهّرون، فالله أعلم حيث يأذن بها، كما أنّه سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته.

و ثامناً: إنّ المعجزة إذا كانت أمراً مادّياً متعلقاً بالمادّة نحواً من التعلُّق بأن كان فيها كالصورة أو عليها كالعَرَض، أو معها كالنفس المتحدة مع البدن فلابدّ له من سبب قريب ماديٍّ، وإن كان له سبب بعيد غير ماديٍّ حسب ما تقدّم فلا يمكن أن يحدث موجودٌ ماديٌّ بدون سبب ماديٍّ.

نعم قد يمكن معرفة ذلك السبب المادّي، وقد لاتمكن. وإليه يرجع ما أفاده بعض مشايخنا ﴿﴾؛ من أنه قد يكون للمعجزة سبب طبيعيٌّ، وقد لايكون وهذا نحو إحياء الموتى أو إنبات الشجر وتنميته وإثماره سريعاً في دقائق يسيرة (٥٦) لاأنّه قد لايكون لها سببٌ طبيعي أصلاً، إذ كل حادثٍ ماديٍّ فهو مسبوقٌ بمادّة حاملة لاستعداده ومدَّةٍ خاصَّةٍ تكون وعاء لتحقّقه، فكيف يمكن أن يوجد حادثٌ ماديٌّ بلا سببٍ طبيعيٍّ أصلاً، ويرتبط بعالم الغيب بلا واسطةٍ، مع فرض حدوثه الزماني؟

بلغ بحمده تعالى ليلة التَّروية ثامن ذي الحجَّة الحرام عام ١٢، ١٤٠٤ شهريور ١٣٦٣ في عشِّ آل محمد عليهم السلام، قُم المَحْمِيّة.

*** هوامش البحث ***

(١) سورة النساء، الآية ١٦٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية ١٥.

(٣) سورة طه، الآية ١٣٤.

(٤) سورة الرعد، الآية ٧.

(٥) مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٤٥.

(٦) سورة الروم، الآية ٤١.

(٧) مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٤٨.

(٨) سورة الأعلى، الآية ٦.

(٩) سورة النّجم، الآية ٤ ـ ٣.

(١٠) سورة التكوير، الآية ٢٤.

(١١) سورة القلم، الآية ٤.

(١٢) مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج ١، ص٥٠.

(١٣) الأصول من الكافي، ج ١، ص ١٦٨، باب الاضطرار إلى الحجّة، الحديث ١.

(١٤) مسند الإمام الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٥١.

(١٥) سورة المؤمنون، الآية ٣٧.

(١٦) سورة فُصِّلت، الآية ٤٢.

(١٧) الأصول من الكافي، ج ١ص ١٧٧، باب الفرق بين الرسول والنبى والمُحدِّث، الحديث ٤.

(١٨) بحار الأنوار، ج ١١، ص ٥٥.

(١٩) سورة الأنفال، الآية ٢٩.

(٢٠) بحارالأنوار، ج ١١، ص ٥٦.

(٢١) نهج البلاغة، ص ٥١.

(٢٢) سورة طه، الآية ٦٦.

(٢٣) سورة طه، الآيات ٧٠ ـ ٦٧.



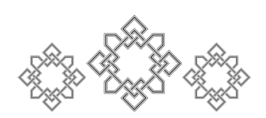
(٢٤) نهج البلاغة، ص ٥٠٢، باب المختار من حكم أمير المؤمنين عليه السلام رقم ١٨٥.
(٢٥) السيرة النّبويّة، لإبن هشام، ج ١، ص ٢٣٨.
(٢٦) سورة الأنعام، الآية ٨٣.
(٢٧) شرح أصول الكافي لصدر المتألهين قدس سره، ص ٤٣٨.
(٢٨) مفاتيح الغيب، لصدر المتألهين قدس سره، ص ٤٨٨.
(٢٩) علل الشرائع، للشيخ الصدوق، ص ١٢٢ ـ ١٢١، الباب ٩٩، الحديث ٦.
(٣٠) الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٥، كتاب العقل والجهل، الحديث ٢٠.
(٣١) سورة طه، الآية ٥٠.
(٣٢) سورة البقرة، الآية ٥٥.
(٣٣) سورة الأعراف، الآية ١٣٨.
(٣٤) سورة الأعراف، الآية ١٣٩.
(٣٥) سورة الأنفال، الآية ٢٩.
(٣٦) سورة الطّلاق، الآية ٣ ـ ٢.
(٣٧) الإلهيات الشفاء، ص ٨، الفصل الأوّل من المقالة الأولى.
(٣٨) سورة المجادلة، الآية ٢١.
(٣٩) سورة آل عمران، الآية ١٦٠.
(٤٠) سورة يوسف، الآية ٢١.
(٤١) مفاتيح الغيب، لصدرالمتألّهين الشيرازي، ص ٤٨٩ ـ ٤٨٨.
(٤٢) سورة الشعراء، الآية ١٥٤.
(٤٣) نهج البلاغة، الخطبة القاصعة، ص ٣٠٠.
(٤٤) سورة القمر، الآية ١.
(٤٥) سورة طه، الآية ٧٧.
(٤٦) سورة سباء، الآية ١٢.
(٤٧) سورة الأنبياء، الآية ٦٩.
(٤٨) سورة القصص، الآية ٨١.
(٤٩) نهج البلاغة، الخطبة القاصعة، ص ٣٠١.
(٥٠) شرح قصيدة البردة، ص ٨٦ ـ ٧٦.
(٥١) سورة الشعراء، الآيات ٤٣ ـ ٤٨.
(٥٢) علل الشرايع، للشيخ الصدوق، ص ١٢٢، الباب ١٠٠، الحديث ١.

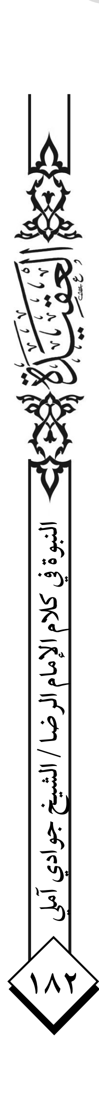
(٥٣) سورة الرعد، الآية ٣٨.

(٥٤) البراهين في علم الكلام، لفخر الدين الرازي، ج ٢، ص ٤٥ ـ ١.

(٥٥) توحيد الصدوق، ص ٤٢٩.

(٥٦) الترجمة والشرح لكشف المراد لشيخنا الأستاذ الشعراني، ص٤٨٨.







دور الإمام الرضا عليه السلام في معالجة مسائل العقيدة

(التوحيد إنموذجاً)

أ.م.د. كريم شاتي السراجي(*)

المقدمة

تعتقد مدرسة أهل البيت عليهم السلام انّ للإمامة الحقة ارتباطاً وثيقاً بجميع مفاصل العقيدة الإسلامية، وبالخصوص مسائل التوحيد، فالتوحيد الحق لا يعرف إلا عن أئمة أهل البيت عليهم السلام الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فهم عليهم السلام وجه الله الذي منه يؤتى، وصراطه المستقيم، وباب مدينة علم الرسول صلى الله عليه وآله، وباب حطة، وسفينة النجاة وعدل القرآن، والراسخون في العلم، الذين من عرفهم عرف الله، ومن جهلهم جهل الله، وقد عُرف أبوهم وأولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام بين المسلمين بسيد الموحدين، وقد ورد عنه عليه السلام من الخطب والكلمات في هذا المجال ما يعجز عنه البشر حتى قيل: كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين، ولم يعرف التوحيد الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلا منه عليه السلام وبهذا الصدد يقول ابن أبي الحديد المعتزلي: «وأما الحكمة والبحث في الأمور الإلهية فلم يكن من فن أحد من العرب ولا نقل من جهابذ أكابرهم وأصاغرهم شيء من ذلك أصلاً وهذا فن كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة يتفردون به وأول

(*) كلية الفقه / جامعة الكوفة.

من خاض فيه من العرب علي عليه السلام ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبثوثة في فرش كلامه وخطبه ولا تجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك ولهذا انتسب المتكلمون الذين لججُوا في بحار المعقولات إليه خاصة دون غيره وسموه أستاذهم ورئيسهم، واجتذبته كل فرقة من الفرق إلى نفسها...»[1].

وقد قال الفيلسوف المشائي الكبير ابن سينا في حقه عليه السلام: «انه كان بين أصحاب محمد صلى الله عليه وآله كالمعقول بين المحسوس»[2].

وقد تناول البحث دور الإمام الرضا عليه السلام من أئمة أهل البيت عليهم السلام في معالجة الشبهات ورد التساؤلات المطروحة حول مسائل كثيرة أثيرت حول معرفة الله وتوحيده وصفاته وتنزيهه تعالى عن الجسم والصورة والصعود والنزول ورؤيته تعالى بالبصر والحيز والمكان، وتفسير آيات الغضب والسخرية والمكر والنسيان والخديعة، وغيرها بما يتناسب مع تنزيه الله تعالى عن مشابهة البشر في الانفعال والنسيان... .

وأيضاً تناول البحث معالجات الإمام الرضا عليه السلام لمسائل الجبر والتفويض وقدم القرآن وحدوثه.

وقد انتظم البحث في ستة محاور: الأول مسائل معرفة الله وتوحيده، والثاني الصفات الإلهية، والثالث إبطال رؤية الله تعالى بالعين الباصرة، الرابع تفسير آيات النسيان والاستهزاء وما شاكلها، والخامس الجبر والتفويض، والسادس قدم القرآن وحدوثه.

وقد توصل البحث إلى نتائج مهمة منها انّ معالجات الإمام الرضا عليه السلام تتضمن استدلالات عقلية ومنطقية تتناغم وتتجاوب مع الفطرة والوجدان مما تجعل الآخر يسلم ويذعن للحق، والأمر الآخر انحصارية معرفة الله الحقّة فيهم، وان التوحيد الحق لا يعرف إلا منهم عليهم السلام.

ونسلط الضوء في هذا البحث على معالجات الإمام الرضا عليه السلام لمسائل متعددة من مسائل التوحيد، ودور الإمام عليه السلام في بيان هذه المسائل بطريقة تنسجم مع تنزيه الله تعالى عما لا يليق بساحته من صفات المخلوقين وسوف نتناول هذه المسائل واحدةً تلو الأخرى ونبدأ من إثبات ذات الله تعالى، وننتهي بمسألة قدم القرآن وحدوثه.

أولاً: معرفة الله تعالى وتوحيده:

مما لا شك فيه ان العبادة فرع المعرفة، ولا عبادة إلا بمعرفة وهذا أمرٌ بديهي لا يختلف عليه العقلاء، وقد أشار الإمام الرضا عليه السلام في خطبةٍ له إلى هذا المعنى حيث قال عليه السلام: «أول عبادة الله معرفته وأصل معرفة الله توحيده»[٣].

فأولاً يجب التوجه إلى الله تعالى ومعرفته بالدليل والبرهان، وقد ذكر الفلاسفة والمتكلمون أدلة كثيرة على ذلك كما في دليل النظام، ودليل الحدوث، ودليل الإمكان، ودليل الحركة وغيرها، وتتميز هذه الأدلة بأنها توصل إلى الله تعالى من خلال آثاره، أي من المعلول إلى العلة، وهناك أدلة تنطلق من ذاته تعالى في معرفته بدون توسط شيء من آثاره، بل معرفة ذاته بذاته، كما هو المعروف بدليل الصدّيقين الذين أشارت إليه كثير من الآيات القرآنية ومنها على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾ (النور:٣٥).

وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصلت: ٥٣).

ويعد هذا الدليل ـ دليل الصدّيقين ـ من اشرف الأدلة على وجود الله تعالى لأنه يستدل على الله بالله ويستدل على آثاره به تعالى لا بآثاره عليه كما في باقي الأدلة، وهذا ما تشير إليه كلمات أهل البيت عليهم السلام في أدعيتهم ومناجاتهم، كما في دعاء الصباح للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «يامن دلَّ على ذاته بذات وتنزّه عن

مجانسة مخلوقاته»[٤].

وفي دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك، ويكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك»[٥].

وقوله عليه السلام في دعاء عرفة أيضاً: «الهي ترددي في الآثار يوجب بعد المزار»[٦].

وأيضاً عنه عليه السلام: «متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك»[٧].

وفي هذا الصدد ورد عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿**اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ**﴾ (النور:٣٥).

قال عليه السلام: «هادٍ لأهل السماوات، وهادٍ لأهل الأرض»[٨].

يعني المنوّر لأهل السموات والأرض، فالأشياء تهتدي وتنوَّر به وليس العكس، فهو تعالى المظهر للأشياء وليس الأشياء مظهرة له تعالى. إلا ان معرفة الله بآثاره المعبر عنه بطريق الآفاق والانفس كما في قوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَـهُمْ أَنَّهُ الْـحَقُّ**﴾ (فصلت: ٥٣).

وهو طريق أكثر الناس وعامتهم لأنّه يتجاوب مع عقولهم واستئناسهم بالمحسوسات، وقد جاء عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا الشأن: «بسم الله الرحمن الرحيم الحمدُ لله الملهم عباده الحمد، وفاطرهم على معرفة ربوبيته، الدال على وجوده بخلقه، وبحدوث خلقه على أزله»[٩]، فقد أشار الإمام عليه السلام في هذا المقطع «الدال على وجوده بخلقه» إلى أن الخلق هم دليل الله عليه تعالى، فهم آثاره والآثار توصل ذوي العقول إلى معرفة المؤثّر، وأشار عليه السلام بقوله: «وبحدوث خلقه على أزله» إلى ان الحادث وهو المسبوق بالعدم يحتاج في وجوده إلى القديم الأزلي غير المسبوق بالعدم، وفيه إشارة إلى دليل الحدوث المعروف بدليل المتكلمين الذي يبتني على

قياس عقلي برهاني مفاده: ان العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى مُحدِث، إذن العالم يحتاج إلى مُحدِث وهو المطلوب.

وفي حديثٍ آخر عنه عليه السلام قال: «الحمدُ لله الذي لامن شيء كان ولا من شيء كوّن ما قد كان مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته وبما وسمها به من العجز على قدرته»[١٠].

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام في حواره مع زنديق، حيث يقول الإمام عليه السلام للزنديق في صدد إثبات الله تعالى له: «أيها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم، وليس هو كما تقولون - من انكار الخالق - ألسنا وإياكم شرعاً سواء لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا» - يتنزل الإمام عليه السلام معه - ثم قال أبو الحسن عليه السلام: «وإن كان القول قولنا الستم قد هلكتم ونجونا»؟ فقال الرجل رحمك الله أوجدني كيف هو؟ وأين هو؟ فقال عليه السلام: «ويلك إن الذي ذهبت إليه غلط، هو أيّن الأين بلا أين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف بالكيفوفية ولا بأينونية، ولا يُدرك بحاسة ولا يقاس بشيء...»، ثم قال الرجل فما الدليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إني لما نظرت إلى جسدي ولم يُمكني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجر المنفعة إليه علمتُ أن لهذا البنيان بانياً فاقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المبينات أن لهذا مقدَّراً ومنشئاً»[١١].

وهذا الحديث والحوار كسابقه حيث أنه يعتمد الآثار والآيات في الوصول لمعرفة الله تعالى، وهو أجدى وأنفع في الزام الزنديق وهدايته إلى معرفة الله تعالى.

وفي باب التوحيد ونفي الشريك له تعالى يبين الإمام عليه السلام أنه كل من قرأ سورة التوحيد وآمن بها فقد عرف التوحيد حيث قال عليه السلام: «كل من قرأ قل هو الله أحد وآمن فقد عرف التوحيد»[١٢].

وسُئل الإمام الرضا عليه السلام عن أدنى المعرفة فقال عليه السلام: «الإقرار بأنه لا إله غيره ولا شبيه له ولا نظير وأنه قديم مثبت موجود غير فقيد وأنه ليس كمثله شيء»[١٣].

ثانياً: الصفات الإلهية:

اختلف المسلمون في مسألة الصفات إلى اتجاهات شتى، فالبعض ذهب إلى زيادة الصفات على الذات، وقال بقدمها وعليه فلازم قوله تعدد القدماء مع الله تعالى وهو شرك بالله تعالى، والبعض ذهب إلى نفي الصفات عنه تعالى وبذلك جرّد الله تعالى من صفاته الكمالية والجمالية وهؤلاء هم المعطلة، وبعض بالغ في تشبيه الله تعالى بمخلوقاته ونسب إليه تعالى ما لا يليق به عزوجل. أما مدرسة أهل البيت عليهم السلام فقد ذهبت إلى إثبات الصفات ولكن من دون تشبيه وتنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين، وهذا هو التنزيه، وقد ورد عنهم عليهم السلام: «تنزيهه تعالى هو إخراجه عن حد التعطيل وحد التشبيه»[١٤]. أي إثبات الصفات الكمالية ولكن من دون تشبيه بخلقه عزوجل.

ولهذا تذهب مدرسة أهل البيت عليهم السلام إلى ان صفاته عين ذاته أي تكثر في المفاهيم دون المصاديق، وهذا يعني انه تعالى سميع بصير قادر حي... وهذه الصفات متكثرة في المعاني دون الوسائل والمصاديق أي ليس له آلة للسمع أو البصر بل ذاته بسيطة ومتصفة بجميع صفات الكمال والجمال، وإلى هذا المعنى أشار الإمام الرضاعليه السلام: «لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً»، فقلت له ـ السائل ـ يابن رسول الله ان قوماً ليقولون إنه عزوجل لم يزل عالماً بعلم وقادراً بقدرة أو حياً بحياة، وقديماً بقدم وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر فقال عليه السلام: «من قال ذلك ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى وليس من ولايتنا على شيء»، ثم قالعليه السلام: لم يزل الله عزوجل عليماً قادراً حياً قديماً سميعاً بصيراً لذاته تعالى عما يقول المشركون والمشبهون علواً كبيراً»[١٥].

أما معالجة الإمام الرضا عليه السلام للحديث المشهور عند العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله خلق آدم على صورته[١٦] الذي يتنافى مع تنزيه الله تعالى واثبات الصورة له تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فقال الإمام عليه السلام في معرض الجواب عن هذه الرواية: «قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث، ان رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ برجلين يتسابان فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك، فقال صلى الله عليه وآله ياعبد الله لا تقل هذا لأخيك فان الله عزوجل خلق آدم على صورته»[١٧].

وهذا الجواب عين العقل والمنطق الذي ينسجم مع تنزيه الله تعالى لأن الضمير في صورته يرجع على ذلك الإنسان الذي تعرّض للسب لا على الله تعالى، وهو كلام وجيه جداً.

وأيضاً جوابه عليه السلام لما ترويه العامة عن رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا[١٨]، فقال الإمام الرضا عليه السلام: «لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه والله ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك إنما قال صلى الله عليه وآله: ان الله تبارك وتعالى يُنزّل ملكاً إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير وليلة الجمعة في أول الليل فيأمره فينادي هل من سائل فأعطيه؟ هل من تائب فأتوب عليه؟... فلا يزال ينادي بهذا حتى يطلع الفجر، فإذا طلع الفجر عاد إلى محلّه من ملكوت السماء»[١٩].

وبهذا فان الإمام قد شخص الخلل في هذه الرواية حيث وقف على مورد التحريف فيها مما جعل الرواية تنسجم مع تنزيهه تعالى عن الحركة والنزول والصعود التي هي صفات من شأن الوجود المادي الجسمي الحادث.

وقد جاء عن الإمام الرضا عليه السلام في ردّه على من يقول: ان الله جسم أو صورة، فكتب عليه السلام: «سبحان من لا يُحد ولا يوصف ولا يشبهه شيء وليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[٢٠].

والإمام الرضا عليه السلام يقسّم الناس في التوحيد بلحاظ الصفات إلى ثلاثة مذاهب

وهي: إثبات بتشبيه ـ أي إثبات الصفات لله تعالى مع التشبيه بالمخلوق ـ ومذهب النفي ـ أي نفي الصفات عنه تعالى ـ وهو مذهب التعطيل، ومذهب إثبات بلا تشبيه ـ أي إثبات الصفات لله تعالى مع السمع والبصر وغيرها من الصفات من دون تشبيه بالمخلوق ـ وهو المذهب الحق[٢١].

ثالثاً: إبطال رؤية الله تعالى بالعين الباصرة:

ذهبت العامة[٢٢] إلى ان الله سبحانه وتعالى يُرى بالأبصار من قبل المؤمنين يوم القيامة، وقد أوردوا روايات موضوعة عن رسول الله ﷺ تشير إلى هذا المعنى ثم انهم تأولوا الآيات المحكمة لصالح الآيات المتشابهة لإثبات رؤية الله تعالى في الآخرة حتى ان الأشاعرة[٢٣] حاولوا إثبات ذلك عن طريق العقل أيضاً وأنَّى لهم ذلك، فالعقل آلة التنزيه لله تعالى والبوصلة التي تعصمنا من الوقوع في التشبيه والتجسيم.

أما مدرسة أهل البيت والمعتزلة ومن ذهب إلى تنزيه الله تعالى عن هذه الفرية من باقي المسلمين إلى ان الله تعالى لا يدرك بالأبصار ولا تقع عليه الرؤية بالعين الباصرة لا في الدينا ولا في الآخرة لأن الرؤية لا تقع إلا على ما هو جسم ومادي وفي جهة وهذه تتنافى مع الحقيقة الإلهية البسيطة المجردة.

وقد عالج الإمام الرضا عليه السلام هذه المسألة من خلال حواره ومناظرته مع أبي قرّة ولأهمية هذه المحاورة سوف أذكرها بتمامها.

عن صفوان بن يحي قال سألني أبو قرّة المُحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال: إنا روينا أن الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيين فقسّم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية فقال أبو الحسن عليه السلام: «فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ**﴾ (الأنعام: ١٠٣)،

﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾(طه: ١١٠)، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، أليس محمد صلى الله قال»؟ قال: بلى، قال: «فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ﴾، ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»، ثم يقول: أنا رأيته بعيني، وأحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر!

قال أبو قرّة: فانه يقول: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى﴾(النجم: ١٣)، فقال أبو الحسن عليه السلام: «ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال تعالى: ﴿ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى﴾ (النجم: ١١)، يقول ما كذب فؤاد محمد صلى الله عليه وآله ما رأت عيناه ثم أخبره بما رأى فقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى﴾ (النجم: ١٨)، فآيات الله عزوجل غير الله، وقد قال تعالى: ﴿وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾ (طه: ١١٠)»، فإذا رأته الأبصار، فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة، فقال أبو قرّة فتكذب بالروايات فقال أبو الحسن عليه السلام: «إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علم ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء»[٢٤].

هذه الآيات القرآنية التي استدل بها الإمام الرضا عليه السلام في إنكار رؤية الله تعالى هي آيات صريحة محكمة واضحة الدلالة قويّة المعنى، ثم ان الإمام عليه السلام يضع قاعدة مهمة شريفة في التعامل مع الروايات التي تتعارض مع صريح القرآن فيحكم عليها بالكذب وبالتالي يسقطها عن الحجية، ويضرب بها عرض الجدار لأنها مخالفة لصريح القرآن، وهو حكم في غاية الدقة لأن الروايات قد خالطها الضعيف ومن لا أصل له كالإسرائيليات وغيرها، والقرآن قطعي الصدور لا شك ولا ريب فيه عند جميع المسلمين، وعليه فهذه القاعدة مرجع مهم في التعاطي مع الروايات التي لا تنسجم مع تنزيه الله تعالى عن الجسم والصورة والرؤية بالباصرة وغيرها من موارد التشبيه والتجسيم، وعلى أساسها تحل كثير من الشبهات.

رابعاً: تفسير آيات النسيان والاستهزاء وما شاكلها:

وردت ألفاظ في بعض الآيات القرآنية تحمل بظاهرها دلالات النقص البشري، وتتنافى مع الكمال الإلهي كما في هذه الألفاظ، (النسيان، الغضب، الاستهزاء، المكر، الخداع...).

وقد عالجها الإمام الرضا عليه السلام بطريقة تتلائم مع الكمال الإلهي في تنزيهه عن صفات المخلوقين، فقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام عندما سُئل عن قوله تعالى: ﴿**نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ**﴾(التوبة: ٦٧)، فقال عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا ينسى ولا يسهو وإنّما ينسى ويسهو المخلوق المحدث ألا تسمعه عزوجل يقول: ﴿**وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيًّا**﴾(مريم: ٦٤)، وإنما يجازي من نسيه ونسي لقاءه يومه بان ينسيهم انفسهم كما قال عزوجل ﴿**نَسُوا اللّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ**﴾ (الحشر: ١٩)، وقوله عزوجل: ﴿**فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا**﴾ (الأعراف: ٥١)»[٢٥].

ان العقوبة من جزاء العمل أي كما تركوا الله تعالى فان الله تعالى يتركهم وعليه فالنسيان الترك.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ**﴾(المطففين: ١٥)، فقال الإمام الرضا عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لا يوصف بمكان يحل فيه فيحجب عنه فيه عباده ولكنّه يعني: أنهم عن ثواب ربهم لمحجوبون»[٢٦].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ وَالْـمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾(الفجر: ٢٢)، قال الإمام الرضا عليه السلام: «ان الله عزوجل لا يوصف بالمجيء والذهاب تعالى عن الانتقال، إنما يعني بذلك وجاء أمرُ ربك والملك صفاً صفاً»[٢٧].

وفي قوله تعالى: ﴿**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَالْـمَلائِكَةُ**﴾(البقرة: ٢١٠)، قال الإمام الرضا عليه السلام: «ان الله تعالى يبعث عليهم ملائكة في ظل من الغمام وليس الله هو الذي يأتي»[٢٨].

وقوله عزوجل: ﴿سَخِرَ اللّهُ مِنْهُمْ﴾ (التوبة: ٧٩)، وقوله عزوجل: ﴿اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾(البقرة: ١٥)، وقوله عزوجل: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤)، وقوله عزوجل: ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾، فقال الإمام الرضا عليه السلام: «ان الله تبارك وتعالى لا يسخر ولا يستهزئ ولا يمكر ولا يخادع ولكنه عزوجل يجازيهم جزاء السخرية وجزاء الاستهزاء وجزاء المكر والخديعة، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[٢٩].

وهو توجيه رائع دقيق، ينسجم مع العقل والوجدان ويتلاءم مع الكمال الإلهي اللامحدود واللامتناهي.

خامساً: الجبر والتفويض:

انقسم المسلمون في أفعال الإنسان إلى اتجاهات عدة فمنهم من قال ان الإنسان مجبور في أفعاله والله هو الخالق لها والإنسان كالريشة في مهب الريح وكالشجرة تحركها الرياح وكالماء يجري في النهر وهؤلاء هم المجبرة[٣٠]، واتجاه آخر ذهب إلى ان الإنسان مختار ليس لله دخل في أفعاله وهؤلاء هم المعتزلة[٣١]، واتجاه آخر ذهب إلى نظرية الكسب والتي مفادها ان الله تعالى هو الخالق للأفعال والإنسان هو الكاسب لها وهؤلاء هم الأشاعرة[٣٢]، وهذه المقولة لا تخرج عن مقولة المجبرة، لأن أفعال الإنسان أيضاً فيها مخلوقة لله تعالى.

أما مقولة أهل البيت عليهم السلام في أفعال الإنسان فهي المعروفة بـ «لاجبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين»[٣٣].

وهي المقولة التي حلت جميع الإشكالات في مسائل الجبر والتفويض فالجبر يستلزم نسبة الظلم إلى الله تعالى وهو قبيح والله تعالى منزه عن القبيح، والتفويض يستلزم إخراج الله من سلطانه، وقد وضع الإمام الرضا عليه السلام في معالجة هذه المسألة أصلاً مهما تنحل معه جميع الإشكالات والشبهات في مسألة الجبر

والتفويض، فيقول الإمام الرضا عليه السلام لأتباعه عندما سُئل عن الجبر والتفويض: «ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه»، قلنا: إن رأيت ذلك، فقال عليه السلام: «إن الله عزوجل لم يطع بإكراه ولم يعصَ بغلبة ولم يهمل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه»، ثم قال عليه السلام: «من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه»[٣٤].

أي ان الإنسان ليس مجبراً على أفعاله، ومن جهة أخرى ليس مفوضا، ليس مختارا مطلقاً لأنه يمارس أعماله بحول وقوّة من الله تعالى ولكن الإنسان هو الذي يباشر أعماله بالحول والقوّة الممنوحة له من الله تعالى فان عاقبه الله على أعماله السيئة فعين العدل، لأن الإنسان هو الفاعل لها وباختياره، وان أثابه على أعماله الصالحة فباستحقاقه لأنّه هو المختار لها ولكن بحول وقوّة من الله تعالى تصدر عنه، فمن جهة هو مختار حر ومن جهة أخرى لم يخرج عن قدرة الله وسلطانه لأن وجوده قائم وفعله صار بحولٍ من الله تعالى وقوّته.

سادساً: قدم القرآن وحدوثه:

وأخيراً نذكر معالجة الإمام الرضا عليه السلام لمسألة مهمة حدثت في زمانه وهي مسألة قدم القرآن وحدوثه التي حصلت على أساسها اختلاف بين اتجاهين اتجاه المعتزلة، واتجاه أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وقد دخلت الأمة بسببها في محنة وخلاف كبير، وعلى أساسها سفكت دماء، وزج الأبرياء في السجون، وقد تبنت السلطات العباسية في زمن المأمون والواثق والمعتصم آراء المعتزلة في ان القرآن مخلوق، وأخذوا يمتحنون الناس على أساس هذه المقولة، ومن جهة أخرى

تبنى المتوكل العباسي فيما بعد اتجاه الحنابلة وأهل الحديث في ان القرآن قديم وغير مخلوق.

وقد عالج الإمام الرضا عليه السلام هذه المسألة بطريقة عقلائية رائعة لم ينصر بها أي الاتجاهين المتقدمين حيث قال عليه السلام عندما سئل عن القرآن أخالق أو مخلوق؟ فقال عليه السلام: «ليس بخالق ولا مخلوق ولكنّه كلام الله عزوجل»[٣٥].

وهو رد صريح على أصحاب الاتجاهين وعدم التأييد لأي طرفٍ منهم، فمن جهة الإمام عليه السلام يرد مقولة أهل الحديث الذين قالوا بأن القرآن قديم، والقديم لازمه أن يكون خالقاً ولذلك قال الإمام عليه السلام: «القرآن ليس خالق»، ومن جهة أخرى رد مقولة المعتزلة الذين وصفوا القرآن بكونه مخلوق مع العلم ان الإمام إذا نفى عن القرآن صفة المخلوقية فلا يعني ان القرآن خالق، لأن الإمام عليه السلام في مقولته قال: «ليس مخلوق» أي ليس ببالي، ثم ان الإمام عليه السلام أشار إلى أنه يكتفى بأن نصف كتاب الله بكلام الله وكفى، ونتوقف من الخوض في وصف القرآن بصفات ليس لها نصيب من القرآن والسنة.

ثم بعد ذلك كتب الإمام علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا عليهم السلام وهو الإمام العاشر من أئمة أهل البيت عليه السلام إلى شيعته في بغداد بخصوص هذا الأمر بما يرفع اللبس ويسمي الأشياء بأسمائها جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم عصمنا الله وإياكم من الفتنة فان يفعل فقد أعظم بها نعمة وإن لا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب فيتعاطى السائل ما ليس له ويتكلف المجيب ما ليس عليه، وليس الخالق إلا الله عزوجل وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله، لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالين جعلنا الله وإياكم من الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون»[٣٦].

نكتفي بهذه النماذج من معالجات الإمام عليه السلام في مسائل التوحيد.

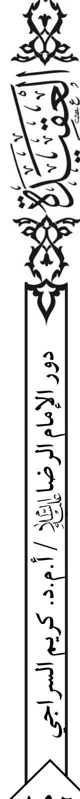
النتائج

لقد توصل البحث إلى نتائج مهمة منها، ان معالجات الإمام الرضا عليه السلام تتضمن استدلالات عقلية ومنطقية تتناغم وتتجاوب مع الفطرة والوجدان، مما تجعل الآخر يسلم ويذعن لتلك الاجابات.

والأمر الآخر انحصارية معرفة الله الحقة فيهم لأنهم عدل القرآن، وباب مدينة علم الرسول صلى الله عليه وآله وباب حطة وصراطه المستقيم، والراسخون في العلم، والمطهرون من الرجس وسفينة النجاة، والذين من عرفهم عرف الله ومن جهلهم جهل الله، وعليه فالتوحيد الحق لا يعرف إلا منهم.

*** هوامش البحث ***

(١) شرح نهج البلاغة ٦ / ٣٧٠ ـ ٣٧١.
(٢) الماحوزي / كتاب الأربعين / ٢٤.
(٣) الصدوق / التوحيد / ٢٠ / ٢.
(٤) المجلسي / البحار / ٩١ / ٢٤٣.
(٥) م. ن / ٦٤ / ١٤٢.
(٦) م. ن / ٩٥ / ٢٢٥.
(٧) م. ن.
(٨) الصدوق / التوحيد / ١١٠ / ١.
(٩) م. ن / ٣١ / ١٤.
(١٠) م. ن / ٣٩ / ٢٦.
(١١) الكليني / أصول الكافي / ٤٨ / ٣.
(١٢) م. ن/ ٥٥ / ٤.
(١٣) الصدوق / التوحيد / ٢٢٤ / ١.
(١٤) ظ: م. ن / ٦٩ / ١.
(١٥) م. ن / ٩٨ / ٣.
(١٦) عبد الله بن أحمد بن حنبل / السنة / ١٦٩ / ٩٠٧.

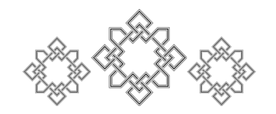


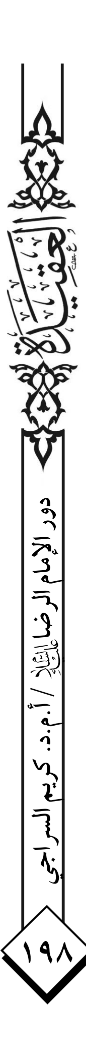
(١٧) الصدوق / التوحيد / ١٠٧ / ١١.
(١٨) صحيح البخاري ٢ / ٤٧ (باب التهجد في الليل).
(١٩) الصدوق / التوحيد / ١٢٨ / ٧.
(٢٠) م. ن/ ٦٦ / ١٢.
(٢١) ظ: م. ن/ ٦٦ / ١٠.
(٢٢) ظ: كريم السراجي / الأسس الدينية للاتجاهات السلفية / ١٧١ ـ ١٧٢.
(٢٣) ظ: الايجي / المواقف / ٢٩٩.
(٢٤) الصدوق / التوحيد / ٧٣ ـ ٧٤ / ٩، الكليني/ أصول الكافي / ٥٧ / ٢.
(٢٥) الصدوق / التوحيد / ١١٥ / ١.
(٢٦) م. ن / ١١٦ / ١.
(٢٧) م. ن/ ١١٧ / ١ ب ١٩.
(٢٨) م. ن/ ١١٧ / ١ ب ٢٠.
(٢٩) م. ن/ ١١٨/ ١ ب ٢١.
(٣٠) الحلي/ كشف المراد / ٤٢٤.
(٣١) م. ن.
(٣٢) م. ن.
(٣٣) الكليني/ أصول الكافي / ٩٠/ ١٣.
(٣٤) الصدوق / التوحيد / ٢٨٣/ ٧.
(٣٥) م. ن/ ١٧٢/ ١.
(٣٦) م. ن/ ١٧٢/ ٤.

* مصادر البحث *

١- الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، د. كريم السراجي، دار الإسلام، بيروت ط١ ٢٠١٠م.
٢- أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، (ت ٣٢٨ هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت ط١ ٢٠٠٥م.
٣- بحار الأنوار، المجلسي، دار إحياء التراث، بيروت ط٣ ٢٠٠٨م.
٤- التوحيد، الصدوق (ت ٣٨١هـ) دار المرتضى، بيروت ط١ ٢٠٠٨م.
٥- السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل (ت ٢٩٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ط٤ ٢٠٠٣م.

٦- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت٦٥٦هـ) دار الجيل، بيروت ط١ ١٩٨٧م.
٧- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) دار الفكر، بيروت ١٩٨١م.
٨- كتاب الأربعين، الماحوزي (ت ١١٢١هـ) أمير، قم ط١ ١٤١٧هـ.
٩- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي (ت ٧٢٧ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٢٥ هـ
١٠- المواقف، عبد الرحمن الايجي (ت ٦٥٦ هـ) عالم الكتب، بيروت.







أ.م.د. عباس علي الفحام

المقدمة

بدءاً نحمد الله تعالى على ما أنعم علينا وأفاض مما لا نستحق ونصلي على نبيه الأمين وعلى آله الميامين، وبعدُ، فقد كان أهل بيت النبوة عليهم السلام وما زالوا أمانا لأهل الأرض ينتهل العارفون منهم روحانية ونقاء مثلما يستزيد منهم الباحثون عطاء وعلما.

ومن هذه السلسلة الذهبية الإمام أبو الحسن علي بن موسى الرضا (ت١٩٨هـ) الذي أغنى المكتبة العربية والإنسانية بالزاد المعرفي في عمق استدلالاته وتفسيراته وجمال أحاديثه، ومن هذا المنبع الثر اخترنا موضوع (الإمامة) بحثاً ودراسةً لما زخر بها مأثوره الكبير عليه السلام، ويبدو أنها مثلت جانبا مهما من الحياة الثقافية للإمام عليه السلام وللمجتمع نظرا لمنصبها الخطير في قيادة الأمة وقوة شرعيتها. واستقام عنوان البحث (الإمامة كما وضحها الإمام الرضا)، وتضمنت خطة الدراسة مبحثين حاولت أن أستقصي فيهما ما أثر عن الرضا عليه السلام في ذلك، لذلك استوى المبحث الأول بعنوان (سمات الإمامة) وحددت على وفق تحليلنا لمأثور الإمام عليه السلام جملة من السمات تمثلت بـ(الاختيار الإلهي، وأصالة التاريخ، واتصال الذرية، والتعريف الواسع والوظائف الخاصة، وكمالات الإمامة). أمّا المبحث الثاني

فقد تناول موضوع (إثبات الإمامة) وتحدد بدراستين هما: المناظرات، والوقفات التوضيحية، على وفق استقصائنا لما جاء في تراجم الإمام.

وقد اتسم البحث بمجمله بسمة التحليل المنطقي والاستنتاج المؤدي إلى نتائج محددة تضمنتها الدراسة في نهاية المطاف. وقد كان سندنا في ذلك كله جملة عريضة من مصادر المكتبة العربية من تراجم وتاريخ وتفسير وأدب. نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا إلى سبيل المعرفة وخدمة تراث أهل بيته المعصومين عليهم السلام وتوفيقنا في توظيف أقلامنا في التعريف بالأجيال اللاحقة بهذا الكنز الإنساني العظيم، إنه ولي التوفيق.

مدخل

اتسم عصر الإمام علي بن موسى الرضا بنوع من الانفتاح على الأمم ولاسيما حين اتخذ المأمون بن هارون الرشيد من أخواله في الجانب الشرقي الفارسي سندا له، لذلك استعان بهم كثيرا في توطيد حكمه واستقراره أولاً في بلاد فارس ثم الانتقال إلى بغداد عاصمة الخلافة والحكم. ومن هنا عمل المأمون أولا على استقدام الإمام علي بن موسى الرضا إلى خراسان لأهداف ستراتيجية قائمة في جوهرها على خدمة سلطانه وتحييد حركة الرضا بانتزاعه من مجتمعه وزرعه في مجتمع جديد في حسابات خاطئة أثبتها التاريخ فيما بعد بدليل ما نشهده اليوم من ذكر عظيم متألق للرضا عليه السلام والتفاف عجيب للإيرانيين وغير الإيرانيين في شرق الأرض وغربها حول مشهد غريب طوس عليه السلام. على أي حال فإن غرابة تولية الرضا عليه السلام ولاية العهد مرغما تدل على خطة خفية من المأمون تندرج ضمن هذا الإطار غير المباشر مع ظاهرة أهل البيت وفشل المواجهة المباشرة معهم، غير أن الإمام كان على دراية بما يرمي إليه لذلك حين أرغم على ولاية العهد اشترط أن تكون بالاسم فقط ولا إمرة له فيها. ويبدو أن الشغل الشاغل للسياسات السابقة للمأمون وحتى



عصر المأمون هو الشعور الحيوي باغتصاب الحكم من القادة الشرعيين لأئمة أهل البيت عليهم السلام فهم الذين جمع الله تعالى لهم القيادة وشرف الإمامة. ولذلك كرّس الرضا عليه السلام طاقاته في توضيح مفهوم الإمامة ومبينا مهامها الإلهية ووظائفها لخواص أصحابه ولعامة الناس، لأن أكثر ما روي عنه أن هذا المأثور من الحديث الطويل حول موضوع الإمامة جرى في يوم جامع للناس هو الجمعة وفي مكان عام هو المسجد. وسنقسم الدراسة تبسيطا للقاريء على مبحثين هما تحديد سمات الإمامة وأما الثاني فهو طرائق إثبات الإمامة.

المبحث الأول

سمات الإمامة

الإمامة لطف من الله تعالى بعباده ورحمة، كونها ضمانة لتسديد العباد واستمرار بقائهم في فضاء التوحيد الإلهي، فهي الامتداد الحقيقي للنبوة، وتختلف عنها باختلاف توزيع الوظائف والمهام، وقد فصّل الإمام الرضا عليه السلام الكلام في شأن الإمامة لأهميتها الكبرى في قيادة الأمة ،ولكثرة ما شغلت العلماء والمفكرين في حقيقتها الناصعة التي حاولت السلطات المتعاقبة طمس أثرها وتشويه فكرتها، من أجل إحلال سلطة مزيفة مكانها، فطوال التاريخ السياسي الإسلامي نجد الحاكم ينصب نفسه إماما على المسلمين ليجمع بين أثرين عظيمين هما سلطة السياسة وسلطة الدين، وما لقب الخليفة الذي يطلق على كل حاكم إلا مثال عملي لما نقول. بينما الحال أن الإمامة منصب إلهي لا دخل للعباد فيه. ومن هنا تصدى الإمام لتبيان الأمر لخواص أصحابه - واسمه عبد العزيز بن مسلم- لإذاعته بين الناس في بدء مقدمه لمرو[1] في حديث طويل يمكن تقسيمه على نحو الآتي:

أولا: الاختيار الإلهي:

قال الرضا عليه السلام لمّا أخُبر بكثرة اختلاف الناس بشأن الإمامة «يا عبد العزيز جهل القوم وخدعوا عن آرائهم، إن الله عز وجل لم يقبض نبيه صلى الله عليه وآله حتى أكمل له الدين وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كل شئ، بين فيه الحلال والحرام، والحدود والأحكام، وجميع ما يحتاج إليه الناس كملا، فقال عز وجل: ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شيء**﴾[٢] وأنزل في حجة الوداع وهي آخر عمره صلى الله عليه وآله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا** ﴾[٣] وأمر الإمامة من تمام الدين، ولم يمض صلى الله عليه وآله حتى بين لامته معالم دينهم وأوضح لهم سبيلهم وتركهم على قصد سبيل الحق، وأقام لهم عليا عليه السلام علما وإمام وما ترك شيئا يحتاج إليه الأمة إلا بينه، فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد رد كتاب الله، ومن رد كتاب الله فهو كافر به. هل يعرفون قدر الإمامة ومحلها من الأمة فيجوز فيها اختيارهم، إن الإمامة أجل قدرا وأعظم شأنا وأعلا مكانا وأمنع جانبا وأبعد غورا من أن يبلغها الناس بعقولهم، أو ينالوها بآرائهم، أو يقيموا إماما باختيارهم»[٤].

ثانيا: أصالة التاريخ:

وسرد الإمام الرضا عليه السلام تاريخ الإمامة في سلسلة الأنبياء فقال مواصلا كلامه لما سبق« إن الإمامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل عليه السلام بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة، وفضيلة شرفه بها وأشاد بها ذكره، فقال: ﴿**إني جاعلك للناس إماما** ﴾[٥] فقال الخليل عليه السلام سرورا بها: ﴿**ومن ذريتي**﴾[٦] قال الله تبارك وتعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ [٧]. فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم إلى يوم القيامة وصارت في الصفوة، ثم أكرمه الله تعالى بأن جعلها في ذريته أهل الصفوة والطهارة فقال: ﴿**ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلا جعلنا صالحين * وجعلناهم أئمة يهدون**

بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين﴾[8][9].
وفي الربط بين العدالة والإمامة إشارة واضحة إلى أحقية الأئمة في قيادة الأمة وتحمل في طياتها تعريض بالحكام الظالمين.

ثالثاً: اتصال الذرية:

وعرض الإمام في حديثه التواصل الطبيعي الوراثي بين الأنبياء وذراريهم المختارين ولاسيما في كلامه عن النبي إبراهيم عليه السلام ،فقال «فلم تزل في ذريته يرثها بعض عن بعض قرنا فقرنا حتى ورثها الله تعالى النبي صلى الله عليه وآله، فقال جل وتعالى: **﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين﴾**[10] فكانت له خاصة فقلدها صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام بأمر الله تعالى على رسم ما فرض الله، فصارت في ذريته الأصفياء الذين آتاهم الله العلم والإيمان، بقوله تعالى: **﴿قال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلى يوم البعث﴾**[11] فهي في ولد علي عليه السلام خاصة إلى يوم القيامة، إذ لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وآله، فمن أين يختار هؤلاء الجُهّال!» [12] وتبدو المفارقة مقصودة في آخر عبارة بين اختيار الله تعالى واختيار العباد، ولاسيما أنها وقعت بعد تفصيل الكلام المتقدم عن اتصال ذرية الأنبياء في الإمامة وتسديد الله تعالى لهم

رابعاً: التعريف الواسع والوظائف الخاصة :

١- التحديد والوظيفة:

خصّ الرضا عليه السلام الإمامة بتفصيل تعريفي مسهب لتبيان أهميتها ووظائفها في قوله: « إن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام إن الإمامة زمام الدين، ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامة أس

الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفيء والصدقات، وإمضاء الحدود والأحكام، ومنع الثغور والأطراف. الإمام يحل حلال الله، ويحرم حرام الله، ويقيم حدود الله، ويذب عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة، والموعظة الحسنة، والحجة البالغة، الإمام كالشمس الطالعة المجللة بنورها للعالم وهي في الأفق بحيث لا تنالها الأيدي والأبصار. الإمام البدر المنير، والسراج الزاهر، والنور الساطع، والنجم الهادي في غياهب الدجى وأجواز البلدان والقفار، ولجج البحار، الإمام الماء العذب على الظماء والدال على الهدى، والمنجي من الردى، الإمام النار على اليفاع، الحار لمن اصطلى به والدليل في المهالك، من فارقه فهالك، الإمام السحاب الماطر، والغيث الهاطل والشمس المضيئة، والسماء الظليلة، والأرض البسيطة، والعين الغزيرة، والغدير والروضة. الإمام الأنيس الرفيق، والوالد الشفيق، والأخ الشقيق، والأم البرّة بالولد الصغير، ومفزع العباد في الداهية النآد ،الإمام أمين الله في خلقه، وحجته على عباده وخليفته في بلاده، والداعي إلى الله، والذاب عن حرم الله. الإمام المطهر من الذنوب والمبرأ عن العيوب، المخصوص بالعلم، المرسوم بالحلم، نظام الدين، وعز المسلمين وغيظ المنافقين، وبوار الكافرين»[١٣]. وقد تكرّر لفظ (الإمامة والإمام) في ثلاثة عشر موضعا في النص تكرارا يوحي بأهمية الموضوع وخطورته، ووجوب تبيانه مفصلا بصور مختلفة ومن زوايا مضيئة متعددة من معانيه،.فهذا الإسهاب في تعدد صور الإمامة جاء لتوضيح خصائصها وتبيين وظائفها الإنسانية والاجتماعية والروحانية.

٢- علم الإمام:

وجعل الرضا عليه السلام التوصيف الأخير للفظ (الإمام) في عمق العلم وكمال معرفته به فقال « الإمام واحد دهره، لا يدانيه أحد، ولا يعادله عالم، ولا يوجد منه بدل ولا له مثل ولا نظير، مخصوص بالفضل كله من غير طلب منه له ولا اكتساب، بل اختصاص من المفضل الوهاب. فمن ذا الذي يبلغ معرفة الإمام، أو

يمكنه اختياره، هيهات هيهات، ضلت العقول، وتاهت الحلوم، وحارت الألباب، وخسئت العيون وتصاغرت العظماء، وتحيرت الحكماء، وتقاصرت الحلماء، وحصرت الخطباء، وجهلت الألباء، وكلت الشعراء، وعجزت الأدباء، وعييت البلغاء، عن وصف شأن من شأنه، أو فضيلة من فضائله، وأقرت بالعجز والتقصير، وكيف يوصف بكله، أو ينعت بكنهه، أو يفهم شيء من أمره، أو يوجد من يقوم مقامه ويغني غناه، لا كيف وأنى ؟ وهو بحيث النجم من يد المتناولين، ووصف الواصفين، فأين الاختيار من هذا ؟ وأين العقول عن هذا ؟ وأين يوجد مثل هذا ؟!»[١٤]، وغرضه من ذلك نفي اختيار البشر لقصورهم في إدراك المعرفة بهذا المنصب الرباني، وتأكيد اليقين بأن الإمامة من فيوضات الله لبعض عباده لطفا بالبشر.

٣- احتجاج منطقي :

أردف الرضا عليه السلام جمله المتكررة بشأن الإمامة بعد ذلك التكرير والتوضيح بجمل استفهامية إنكارية غايتها التنبيه وايقاظ السامعين من غفلتهم فقال: « أتظنون أن ذلك يوجد في غير آل الرسول محمد صلى الله عليه وآله كذبّتهم والله أنفسُهم، ومنّتْهم الأباطيل فارتقوا مرتقى صعبا دحضا، تزلُّ عنه إلى الحضيض أقدامهم، راموا إقامة الإمام بعقول حائرة بائرة ناقصة، وآراء مضلة، فلم يزدادوا منه إلا بعدا (قاتلهم الله انى يؤفكون) [١٥]، ولقد راموا صعبا، وقالوا إفكا، وضلوا ضلالا بعيدا، ووقعوا في الحيرة، إذ تركوا الإمام عن بصيرة، وزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين. رغبوا عن اختيار الله واختيار رسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته إلى اختيارهم والقرآن يناديهم: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون**﴾[١٦] وقال عز وجل: ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾[١٧] وقال: ﴿**ما لكم كيف تحكمون * أم لكم كتاب فيه تدرسون * إن لكم فيه لما تخيرون * أم لكم أيمان علينا**

بالغة إلى يوم القيامة إن لكم لما تحكمون * سلهم أيهم بذلك زعيم * أم لهم شركاء فليأتوا بشركائهم إن كانوا صادقين﴾[١٨] ، وقال عز وجل: ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ [١٩] أم ﴿طبع الله على قلوبهم فهم لايفقهون﴾ [٢٠] أم ﴿قالوا سمعنا وهم لا يسمعون * إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون * ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون﴾[٢١] أم ﴿ قالوا سمعنا وعصينا﴾ [٢٢] ﴿بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ [٢٣]»[٢٤].

خامسا: كمالات الإمامة :

وعرض الرضا عليه السلام تكامل الشخصية المختارة للإمامة من جهات عدة فقال: « بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم، فكيف لهم باختيار الإمام ؟ ! والإمام عالم لا يجهل، وراع لا ينكل، معدن القدس والطهارة، والنسك والزهادة، والعلم والعبادة، مخصوص بدعوة الرسول صلى الله عليه وآله ونسل المطهرة البتول، لا مغمز فيه في نسب، ولا يدانيه ذو حسب، في البيت من قريش والذروة من هاشم، والعترة من الرسول صلى الله عليه وآله والرضا من الله عز وجل، شرف الأشراف، والفرع من عبد مناف، نامي العلم، كامل الحلم، مضطلع بالإمامة، عالم بالسياسة، مفروض الطاعة، قائم بأمر الله عز وجل، ناصح لعباد الله، حافظ لدين الله. » [٢٥]، فمن تلك الجهات كمال العلم، وتمام العبادة والزهادة ،وكمال القيادة وشرف النسب النبوي .

سادسا: الامتداد الطبيعي:

وفي هذا المقطع من كلامه ربط الرضا عليه السلام ربطا محكما بين النبوة والإمامة في إشارة إلى الحق المضيع في أفضلية أهل البيت في قيادة الأمة كونهم الأئمة الشرعيين لهذه الأمة، فقال: «إن الأنبياء والأئمة صلوات الله عليهم يوفقهم الله ويؤتيهم من مخزون علمه وحكمه ما لا يؤتيه غيرهم، فيكون علمهم فوق علم

أهل الزمان في قوله تعالى: ﴿**أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فمالكم كيف تحكمون**﴾[٢٦] وقوله تبارك وتعالى: ﴿**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيراً**﴾[٢٧] وقوله في طالوت: ﴿**إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم**﴾ [٢٨] وقال لنبيه صلى الله عليه وآله: ﴿**أنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما**﴾[٢٩] وقال في الأئمة من أهل بيت نبيه وعترته وذريته صلوات الله عليهم: ﴿ **أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما * فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا**﴾[٣٠]»[٣١]، ولا أحسب المجلس الحافل بأهل العلم قد غفل عن مراد الإمام الرضا ومعرفة مضمونه، فضلا عن المأمون وهو اللبيب العارف بخبايا الكلام.

سابعا: ختام بتأكيد البدء :

ومثلما بدأ الإمام بذكر الاختيار الإلهي بهذا المنصب في صدر كلامه، آثر عليه السلام تأكيد ختامه بذلك لأهميته فقال: «وإن العبد إذا اختاره الله عز وجل لأمور عباده، شرح صدره لذلك، وأودع قلبه ينابيع الحكمة، وألهمه العلم إلهاما، فلم يعي بعده بجواب، ولا يحير فيه عن الصواب، فهو معصوم مؤيد، موفق مسدد، قد أمن من الخطايا والزلل والعثار، يخصه الله بذلك ليكون حجته على عباده، وشاهده على خلقه، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم. فهل يقدرون على مثل هذا فيختارونه أو يكون مختارهم بهذه الصفة فيقدمونه، تعدوا - وبيت الله - الحق ونبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون، وفي كتاب الله الهدى والشفاء، فنبذوه واتبعوا أهواءهم، فذمهم الله ومقتهم وأتعسهم فقال جل وتعالى: ﴿**ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين**﴾[٣٢] وقال: ﴿**فتعسا لهم وأضل أعمالهم** ﴾[٣٣] وقال: ﴿**كبر مقتا عند الله**

وعند الذين آمنوا **كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار**﴾(٣٤) وصلى الله على النبي محمد وآله وسلم تسليما كثيراً»(٣٥)، وفي الجمل الأخيرة توبيخ مباشر لمن آثر تفضيل اختياره القاصر على اختيار الكامل سبحانه.

المبحث الثاني

إثبات الإمامة

اتخذ الإمام الرضا طرائق عدة في إثبات الإمامة وتوضيح مفهومها للخواص ولعامة الناس، كالمناظرات العامة، وبعض الوقفات التوضيحية في الكشف عن خبايا سيرة جده أمير المؤمنين عليهما السلام وبعض الأحاديث النبوية الواردة في فضله، ولا ريب في أن كل تلك السبل المنطقية لإثبات الإمامة تعني بالضرورة تبعا لذلك إثبات إمامته هو عليه السلام، وسنقف على ذلك فيما روي عنه في تراجمه:



أولا: المناظرات :

جرت للرضا عليه السلام مناظرة طويلة مع مجموعة من أهل العلم من العراق وخراسان في مجلس المأمون العباسي في مرو حول فضل العترة الطاهرة، مجليا في ذلك عن شبهات نسردها على نحو يسهّل على القارئ توضيحها بما يأتي:

١- **التفريق بين العترة والأمة :**

ابتدأ المأمون المناظرة الطويلة مُستخبِرا عن معنى قوله تعالى: « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » (٣٦). « فقالت العلماء: أراد الله عزّ وجلّ بذلك الأمة كلها. فقال المأمون: ما تقول، يا أبا الحسن ؟ فقال الرضا عليه السلام: لا أقول كما قالوا، ولكني أقول: أراد الله العترة الطاهرة. فقال المأمون: وكيف عنى العترة من دون الأمة ؟ فقال له الرضا عليه السلام: إنه لو أراد الأمة لكانت بأجمعها في الجنة، لقول

الله تبارك وتعالى: (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير) [٣٧] ثم جمعهم كلهم في الجنة فقال: (جنات عدن يدخلونها يحلون فيها من أساور من ذهب) [٣٨]فصارت الوراثة للعترة الطاهرة لا لغيرهم. فقال المأمون: من العترة الطاهرة ؟ فقال الرضا عليه السلام: الذين وصفهم الله في كتابه، فقال عز وجل: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) [٣٩]، وهم الذين قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إني مخلف فيكم الثقلين، كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما، أيها الناس لا تعلموهم فإنهم أعلم منكم» [٤٠]، ويكثر في احتجاج الرضا عليه السلام كما يبدو الاستشهاد بالآيات القرآنية الشريفة، تعزيزا للحجة وتقوية للاستدلال، مستعينا بالمأثور النبوي الشريف في تبيان الفروق بين المراد.

٢- العترة هم الآل:

ورد الرضا عليه السلام شبهة لزوم الآل بالأمة ففي تكملة الحديث: « قالت العلماء: أخبرنا - يا أبا الحسن - عن العترة، أهم الآل، أو غير الآل ؟ فقال الرضا عليه السلام: هم الآل. فقال العلماء: فهذا رسول الله صلى الله عليه وآله يؤثر عنه أنه قال: أمتي آلي. وهؤلاء أصحابه يقولون بالخبر المستفاض الذي لا يمكن دفعه: آل محمد أمته. فقال أبو الحسن عليه السلام: أخبروني هل تحرم الصدقة على الآل ؟ قالوا: نعم. قال: فتحرم على الأمة ؟ قالوا: لا. قال: هذا فرق ما بين الآل والأمة » ثم شرع الإمام يذكر الأدلة القرآنية في قوله بعد إقرارهم « ويحكم أين يذهب بكم، أضربتم عن الذكر صفحا، أم أنتم قوم مسرفون ! أما علمتم أنه وقعت الوراثة والطهارة على المصطفين المهتدين دون سائرهم ؟ قالوا: ومن أين يا أبا الحسن ؟ قال: من قول الله عز وجل: (ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون) [٤١] فصارت وراثة النبوة والكتاب للمهتدين دون الفاسقين، أما

علمتم أن نوحا عليه السلام حين سأل ربه: (فقال رب إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين) [٤٢] وذلك أن الله عز وجل وعده أن ينجيه وأهله، فقال له ربه: (يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين) [٤٣].» [٤٤]ولا ريب في أن هذا النوع من الاستدلال يتطلب قوة نظر وعمق تدبر في النص القرآني ليست متاحة إلا للأئمة المعصومين كما هو الحال فيما نحن فيه .

٣- بيان فضل العترة :

واتصل الحديث بسؤال المأمون بقوله « هل فضّل الله العترة على سائر الناس ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله عز وجل أبان فضل العترة على سائر الناس في محكم كتابه. فقال له المأمون: أين ذلك من كتاب الله ؟ فقال له الرضا عليه السلام: في قوله عز وجل: (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين * ذرية بعضها من بعض) [٤٥]، وقال عز وجل: في موضع آخر: (أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) [٤٦]، ثم رد المخاطبة في إثر هذا إلى سائر المؤمنين فقال: (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) [٤٧] يعني الذين قرنهم بالكتاب والحكمة وحسدوا عليهما، فقوله: (أم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) [٤٨] يعني الطاعة للمصطفين الطاهرين، فالملك ها هنا هو الطاعة لهم» [٤٩].

٤- تفسير الاصطفاء :

وتستمر المناظرة الحوارية إذ « قالت العلماء: فأخبرنا هل فسّر الله عز وجل الاصطفاء في الكتاب ؟ فقال الرضا عليه السلام: فسّر الاصطفاء في الظاهر سوى الباطن في اثني عشر موضعا وموطنا: فأوّل ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿**وأنذر عشيرتك**



الأقربين﴾[٥٠] هكذا في قراءة أبي بن كعب، وهي ثابتة في مصحف عبد الله بن مسعود، وهذه منزلة رفيعة وفضل عظيم وشرف عال حين عنى الله عز وجل بذلك الآل، فذكره لرسول الله صلى الله عليه وآله، فهذه واحدة.

والآية الثانية في الاصطفاء، قوله عز وجل: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) [٥١] وهذا الفضل الذي لا يجهله أحد معاند أصلا، لأنه فضل بعد طهارة تنتظر، فهذه الثانية .

وأما الثالثة: فحين ميّز الله الطاهرين من خلقه، فأمر نبيه صلى الله عليه وآله بالمباهلة في آية الابتهال، فقال عز وجل: قل يا محمد ﴿**تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنت الله على الكاذبين**﴾[٥٢] فأبرز النبي صلى الله عليه وآله عليا والحسن والحسين وفاطمة (صلوات الله وسلامه عليهم) وقرن أنفسهم بنفسه، فهل تدرون ما معنى قوله عز وجل: ﴿**وأنفسنا وأنفسكم**﴾؟ قالت العلماء: عنى به نفسهم. فقال أبو الحسن عليه السلام: غلطتم، إنما عنى بها علي بن أبي طالب عليه السلام، ومما يدل على ذلك، قول النبي صلى الله عليه وآله حين قال: لينتهين بنو وليعة أو لأبعثن إليهم رجلا كنفسي، يعني علي بن أبي طالب عليه السلام [٥٣]، فهذه خصوصية لا يتقدمه فيها أحد، وفضل لا يلحقه فيه بشر، وشرف لا يسبقه إليه خلق أن جعل نفس علي كنفسه، فهذه الثالثة.

وأما الرابعة: فإخراجه صلى الله عليه وآله الناس من مسجده ما خلا العترة، حتى تكلم الناس في ذلك وتكلم العباس، فقال: يا رسول الله، تركت عليا وأخرجتنا ! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما أنا تركته وأخرجتكم، ولكن الله تركه وأخرجكم[٥٤]. وفي هذا تبيان قوله لعلي عليه السلام: أنت مني بمنزلة هارون من موسى. قالت العلماء: فأين هذا من القرآن ؟ قال أبو الحسن عليه السلام أوجدكم في ذلك قرآنا أقرؤه عليكم ؟ قالوا: هات. قال قول الله عز وجل: ﴿**وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلة**﴾[٥٥] ففي هذه الآية منزلة هارون من موسى،

وفيها أيضا منزلة علي عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله، ومع هذا دليل ظاهر في قول رسول الله صلى الله عليه وآله، حين قال: ألا إن هذا المسجد لا يحل لجنب إلا لمحمد وآله.

فقالت العلماء: يا أبا الحسن، هذا الشرح وهذا البيان، لا يوجد إلا عندكم معشر أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله. فقال: ومن ينكر لنا ذلك ؟ ورسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أنا مدينة الحكمة وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأتها من بابها، ففيما أوضحنا وشرحنا من الفضل والشرف والتقدمة والاصطفاء والطهارة ما لا ينكره معاند، ولله عز وجل الحمد على ذلك، فهذه الرابعة .

والآية الخامسة قول الله عز وجل: ﴿**وآت ذا القربى حقه**﴾(٥٦)خصوصية خصهم الله العزيز الجبار بها، واصطفاهم على الأمة، فلما نزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ادعوا لي فاطمة. فدعيت له، فقال: يا فاطمة. قالت: لبيك يا رسول الله. فقال صلى الله عليه وآله: هذه فدك، هي مما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وهي لي خاصة دون المسلمين، وقد جعلتها لك لما أمرني الله به، فخذيها لك ولولدك(٥٧)، فهذه الخامسة .



والآية السادسة: قول الله جلّ جلاله: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى**﴾(٥٨)وهذه خصوصية للنبي صلى الله عليه وآله إلى يوم القيامة، وخصوصية للآل دون غيرهم، وذلك أن الله حكى في ذكر نوح عليه السلام في كتابه: ﴿**يا قوم لا أسألكم عليه مالا إن أجري إلا على الله وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقوا ربهم ولكني أراكم قوما تجهلون**﴾(٥٩). وحكى عزّ وجلّ عن هود عليه السلام أنه قال: ﴿**لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون**﴾(٦٠)، وقال عزّ وجلّ لنبيه صلى الله عليه وآله: (قل) يا محمد ﴿**لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى**﴾ ولم يفرض الله مودتهم إلا وقد علم أنهم لا يرتدون عن الدين أبدا، ولا يرجعون إلى ضلال أبدا. وأخرى أن يكون الرجل وادا للرجل، فيكون بعض أهل بيته عدوا له، فلا يسلم قلب الرجل له، فأحب الله عز وجل أن لا يكون في قلب رسول الله صلى الله عليه وآله على المؤمنين شيء،

ففرض عليهم مودة ذوي القربى، فمن أخذ بها وأحبّ رسول الله ﷺ وأحبّ أهل بيته، لم يستطع رسول الله ﷺ أن يبغضه، ومن تركها ولم يأخذ بها وأبغض أهل بيته، فعلى رسول الله ﷺ أن يبغضه لأنه قد ترك فريضة من فرائض الله، فأي فضيلة وأي شرف يتقدم هذا أو يدانيه ؟ فأنزل الله هذه الآية على نبيه ﷺ: ﴿**قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى**﴾....». [٦١]

٥- الآل قرآنياً:

بعد تعداد ست آيات لبيان اصطفاء عترة النبوة طلب المأمون ـ بعد إقراره بالاصطفاء ـ من الرضا عليه السلام توضيح اختصاص (الآل) بالعترة الطاهرة من آيات الكتاب العزيز فقال « .. فهل عندك في الآل شيء أوضح من هذا في القرآن ؟ قال أبو الحسن عليه السلام: نعم، أخبروني عن قول الله عز وجل: ﴿**يس والقرآن الحكيم * إنك لمن المرسلين * على صراط المستقيم**﴾ [٦٢]، فمن عنى بقوله: (يس) ؟ قالت العلماء: (يس) محمد ﷺ، لم يشك فيه أحد. قال أبوالحسن عليه السلام: فإن الله أعطى محمداً ﷺ وآل محمد من ذلك فضلا لا يبلغ أحد كنه وصفه إلا من عقله، وذلك أن الله لم يسلم على أحد إلا على الأنبياء (صلوات الله عليهم)، فقال تبارك وتعالى: ﴿**سلام على نوح في العلمين**﴾[٦٣]، وقال: ﴿**سلام على إبراهيم**﴾[٦٤] وقال: ﴿**سلام على موسى وهارون**﴾[٦٥]، ولم يقل: سلام على آل نوح، ولم يقل: سلام على آل موسى ولا على آل إبراهيم، وقال: ﴿**سلام على آل ياسين**﴾[٦٦]، يعني آل محمد ﷺ - فقال المأمون: قد علمت أن في معدن النبوة شرح هذا وبيانه - **فهذه السابعة** .

وأما الثامنة: فقول الله عز وجل: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فأنّ لله خمسه وللرسول ولذي القربى**﴾ فقرن سهم ذي القربى مع سهمه وسهم رسوله، فهذا فصل أيضا بين الآل والأمة، لان الله جعلهم في حيز، وجعل الناس في حيز دون ذلك، ورضي لهم ما رضي لنفسه، واصطفاهم فيه، فبدأ بنفسه، ثم برسوله، ثم بذي القربى بكل ما كان من الفيء والغنيمة وغير ذلك مما رضيه عز وجل لنفسه ورضيه لهم،

فقال وقوله الحق: ﴿**واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذي القربى**﴾[٦٧] فهذا تأكيد مؤكد وأثر قائم لهم إلى يوم القيامة في كتاب الله الناطق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. وأما قوله: ﴿**واليتامى والمساكين**﴾ [٦٨] فإن اليتيم إذا انقطع يتمه خرج من الغنائم، ولم يكن له فيها نصيب، وكذلك المسكين إذا انقطعت مسكنته لم يكن له نصيب من المغنم، ولا يحل له أخذه، وسهم ذي القربى إلى يوم القيامة قائم لهم، للغني والفقير منهم، لأنه لا أحد أغنى من الله عز وجل ولا من رسوله ﷺ، فجعل لنفسه معهما سهما ولرسوله سهما، فما رضيه لنفسه ولرسوله رضيه لهم. وكذلك الفيء ما رضيه منه لنفسه ولنبيه رضيه لذي القربى، كما أجراهم في الغنيمة، فبدأ بنفسه جل جلاله، ثم برسوله، ثم بهم، وقرن سهمهم بسهم الله وسهم رسوله. وكذلك في الطاعة، قال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[٦٩]، فبدأ بنفسه، ثم برسوله، ثم بأهل بيته. وكذلك آية الولاية: ﴿**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا**﴾[٧٠] فجعل ولايتهم مع طاعة الرسول مقرونة بطاعته، كما جعل سهمهم مع سهم الرسول مقرونا بسهمه في الغنيمة والفيء، فتبارك الله وتعالى ما أعظم نعمته على أهل هذا البيت ! فلما جاءت قصة الصدقة نزّه نفسه، ونزّه رسوله، ونزّه أهل بيته، فقال: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله**﴾[٧١] فهل تجد في شيء من ذلك أنه جعل عز وجل سهما لنفسه أو لرسوله أو لذي القربى؟ لأنه لما نزّه نفسه عن الصدقة ونزّه رسوله نزّه أهل بيته، لا بل حرّم عليهم، لأنّ الصدقة محرّمة على محمد وآله، وهي أوساخ أيدي الناس لا تحلّ لهم، لأنهم طهروا من كل دنس ووسخ، فلما طهّرهم الله واصطفاهم رضي لهم ما رضي لنفسه، وكره لهم ما كره لنفسه عز وجل، فهذه الثامنة.

وأما التاسعة: فنحن أهل الذكر الذين قال الله في مُحكم كتابه: ﴿**فاسألوا أهل**

الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [٧٢] .فقالت العلماء: إنما عنى بذلك اليهود والنصارى. فقال أبو الحسن عليه السلام سبحان الله! وهل يجوز ذلك؟ إذن يدعونا إلى دينهم. ويقولون: إنه أفضل من دين الإسلام. فقال المأمون: فهل عندك في ذلك شرح بخلاف ما قالوا، يا أبا الحسن؟ فقال عليه السلام: نعم، الذكر: رسول الله صلى الله عليه وآله، ونحن أهله، وذلك بيّن في كتاب الله عز وجل حيث يقول في سورة الطلاق: **﴿فاتقوا الله يا أولى الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلوا عليكم آيات الله مبينات﴾**[٧٣] فالذكر رسول الله، ونحن أهله، فهذه التاسعة .

وأما العاشرة: فقول الله عز وجل في آية التحريم: **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾**[٧٤]، فأخبروني هل تصلح ابنتي أو ابنة ابني وما تناسل من صلبي لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يتزوجها لو كان حيا ؟ قالوا: لا. قال: فأخبروني هل كانت ابنة أحدكم تصلح له أن يتزوجها لو كان حيا ؟ قالوا: نعم. قال: ففي هذا بيان، لأني أنا من آله ولستم من آله، ولو كنتم من آله لحرم عليه بناتكم كما حرم عليه بناتي، لأني من آله وأنتم من أمته، فهذا فرق ما بين الآل والأمة، لان الآل منه، والأمة إذا لم تكن من الآل ليست منه، فهذه العاشرة .

وأما الحادية عشرة: فقول الله عز وجل في سورة المؤمن حكاية عن قول رجل مؤمن من آل فرعون: **﴿وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم﴾**[٧٥]، فكان ابن خال فرعون، فنسبه إلى فرعون بنسبه، ولم يضفه إليه بدينه، وكذلك خصصنا نحن، إذ كنا من آل رسول الله صلى الله عليه وآله بولادتنا منه، وعممنا الناس بالدين، فهذا فرق ما بين الآل والأمة، فهذه الحادية عشرة.

أما الثانية عشرة: فقول الله عز وجل: **﴿وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾**[٧٦] فخصنا الله بهذه الخصوصية، أن أمرنا مع الأمة بإقامة الصلاة، ثم خصنا من دون الأمة، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجيئ إلى باب علي وفاطمة بعد نزول

هذه الآية تسعة أشهر كل يوم عند حضور كل صلاة خمس مرات، فيقول: الصلاة رحمكم الله. وما أكرم الله أحدا من ذراري الأنبياء بمثل هذه الكرامة التي أكرمنا بها، وخصنا من دون جميع أهل بيته. فقال المأمون والعلماء: جزاكم الله أهل بيت نبيكم عن الأمة خيرا، فما نجد الشرح والبيان فيما اشتبه علينا إلا عندكم. وصلى الله على رسوله محمد وآله وسلم كثيرا»(٧٧)، ومن العجب ـ ولا غرابة مع أهل البيت ـ قوة استحضار الدليل القرآني وعمق الاستدلال به استدلالاً لا يقوى عليه غيرهم، باستعمال أسلوب الحصر والتقسيم الذي زاد الكلام رفعة وجمالا، واستقصاء الدليل تلو الدليل .

ثانيا: وقفات توضيحية :

وقف الإمام الرضا على بعض سيرة جده أمير المؤمنين في إشارة بليغة إلى الربط بين سيرة المصطفى والمرتضى صلوات الله عليهما حين سُئل من أحد أصحابه ـ الهيثم عبد الله الرماني ـ في قوله « يا بن رسول الله أخبرني عن علي بن أبي طالب عليه السلام لمَ لمْ يجاهد أعداءه خمسا وعشرين سنة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ثم جاهد في أيام ولايته ؟ فقال: لأنه اقتدى برسول الله صلى الله عليه وآله في تركه جهاد المشركين بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة وبالمدينة تسعة عشر شهرا، وذلك لقلة أعوانه عليهم وكذلك علي عليه السلام ترك مجاهدة أعدائه لقلة أعوانه عليهم، فلما لم تبطل نبوة رسول الله صلى الله عليه وآله مع تركه الجهاد ثلاث عشرة سنة وتسعة عشر شهرا فكذلك لم تبطل إمامة علي مع تركه الجهاد خمسا وعشرين سنة إذا كانت العلة المانعة لهما واحدة» (٧٨).

ومثل ذلك استفهام المأمون من الإمام الرضا في قوله « يا أبا الحسن أخبرني عن جدك أمير المؤمنين بأي وجه هو قسيم الجنة والنار وبأي معنى فقد كثر فكري في ذلك ؟ فقال له الرضا عليه السلام : يا أمير المؤمنين ألم ترو عن أبيك عن آبائه عن عبد الله بن عباس أنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: حب علي إيمان وبغضه

كفر؟ فقال: بلى. فقال الرضا عليه السلام: فقسمة الجنة والنار إذا كانت على حبه وبغضه فهو قسيم الجنة والنار، فقال المأمون: لا أبقاني بعدك يا أبا الحسن أشهد أنك وارث علم رسول الله صلى الله عليه وآله » (٧٩).

وبطريق الاستدراج العلمي للسامع بإقرار المأمون بصحة ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في فضل علي عليه السلام أثبت الإمام الرضا صحة هذه القسمة بين المحبين والمبغضين له. والإمام الرضا بفراسته وبلاغته التي اقتضت مراعاة حال السامع فقد أجاب المأمون بقدر ما أحب أن يسمع من سؤاله وإلا فللحديث صلة بينها فيما بعد لتلميذه أبي الصلت الهروي الذي روى تكملة الخبر بقوله « فلما انصرف الرضا عليه السلام إلى منزله أتيته فقلت له: يا بن الله صلى الله عليه وآله ما أحسن ما أجبت به أمير المؤمنين ؟ فقال الرضا عليه السلام: يا أبا الصلت إنما كلمته حيث هو ولقد سمعت أبي يحدث عن آبائه عن علي عليه السلام إنه قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وآله: يا علي أنت قسيم الجنة يوم القيامة تقول للنار: هذا لي وهذا لك»(٨٠)(٨١). وفي ذلك غاية المراعاة لحال المخاطب، إذ يوهب السائل الجواب بقدر معرفة استقبال جوابه وانعدام عناده.

وسُئل الإمام الرضا عليه السلام «لأي علة صارت الإمامة في ولد الحسين عليه السلام دون ولد الحسن عليه السلام ؟ فقال: الله عزّ وجلّ جعلها في ولد الحسين عليه السلام ولم يجعلها في ولد الحسن والله ﴿**لا يُسأل عما يفعل**﴾ (٨٢) » (٨٣). في إشارة إلى حدود العقل وقصوره في إدراك المفاهيم الغيبية.

الخاتمة

مما تقدم من البحث، يمكن الخروج بجملة من النتائج المحددة نضعها بنقاط منها:

أولاً: شكّل موضوع الإمامة حيزا كبيرا من حياة المجتمع يومذاك، تدل عليها مناظرات الإمام الرضا عليه السلام وكثرة خطاباته في ذلك.

ثانياً: بيّن الرضا عليه السلام الجوانب الروحانية والقيادية والاجتماعية لوظائف الإمامة .

ثالثاً: أكد الإمام فلسفة اختيار الإمامة بعدها اختيارا إلهيا لا يد للإنسان فيها.

رابعاً: قوة استحضار النص القرآني وعمق الاستدلال والتفسير في الربط بين النصوص في أحاديث الرضا عليه السلام ومناظراته.

خامساً: وضح الإمام الرضا عليه السلام عواقب العدول عن الاختيار الإلهي بشجاعة وموضوعية .



*** هوامش البحث ***

(١) ظ. أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣، عيون أخبار الرضا عليه السلام،الشيخ الصدوق: ٢/ ١٩٥، الاحتجاج، الطبرسي: ٢/ ٢٢٦، الكافي، الكليني: ١/ ١٩٩

(٢) الأنعام: ٣٨

(٣) المائدة: ٣

(٤) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(٥) البقرة: الآية ١٢٤

(٦) البقرة: الآية ١٢٤

(٧) البقرة: الآية ١٢٤

(٨) سورة الأنبياء: الآية ٧٢ و٧٣.

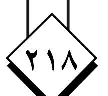
(٩) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(١٠) سورة آل عمران: الآية ٦٨

(١١) سورة الروم: الآية ٥٦ .

(١٢) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(١٣) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣



(١٤) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(١٥) اقتباس من قوله تعالى في سورة التوبة: ٣١.

(١٦) النساء: الآية ١٦٦.

(١٧) العنكبوت: الآية ٣٨

(١٨) القصص: الآية ٦٨

(١٩) الأحزاب: الآية ٣٦

(٢٠) القلم: الآية ٣٦

(٢١) الأنفال: الآية ٣١ إلى ٢٣

(٢٢) البقرة: الآية ٩٣

(٢٣) الحديد: الآية ٢١

(٢٤) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(٢٥) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(٢٦) يونس: ٣٥

(٢٧) البقرة: ٢٦٩

(٢٨) البقرة: ٢٢٧

(٢٩) النساء: ١١٣

(٣٠) النساء: ٥٤، ٥٥، ظ.التبيان، الطوسي: ٣/ ٢٢٨، مجمع البيان، الطبرسي: ٣/ ١٠٩

(٣١) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣

(٣٢) القصص: الآية ٥٠

(٣٣) محمد (ص): الآية ٨

(٣٤) .المؤمن: الآية ٣٥ .

(٣٥) أمالي الشيخ الصدوق: ٧٧٣، عيون أخبار الرضا (ع): ٢ / ١٩٥ – ٢٠٠

ظ. الكافي، الكليني: ١/ ١٣

(٣٦) فاطر: ٣٢

(٣٧) فاطر: ٣٢ ..

(٣٨) فاطر: ٣٣

(٣٩) الأحزاب: ٣٣، جامع البيان، الطبري: ٢٢/ ٩، التبيان: ٨/ ٣٤٠،

(٤٠) الأمالي، الشيخ الصدوق: ٦١٥ – ٦٢٠

(٤١) الحديد : ٢٦ .

(٤٢) هود : ٤٥.

(٤٣) هود : ٤٦

(٤٤) الأمالي، الشيخ الصدوق: ٦١٥ – ٦٢٠

(٤٥) آل عمران : ٣٣ و٣٤

(٤٦) النساء : ٥٤.

(٤٧) النساء : ٥٩

(٤٨) النساء: ٥٤

(٤٩) الأمالي، الشيخ الصدوق: ٦١٥ – ٦٢٠

(٥٠) الشعراء: ٢١٤

(٥١) الأحزاب: ٣٣

(٥٢) آل عمران ٣: ٦١.

(٥٣) ظ.السنن الكبرى، النسائي: ٥/ ١٢٧، بحار الأنوار: ٢١/ ١٨٠، مسند الإمام الرضا، العطاردي: ٢/ ١١٦،

(٥٤) ظ.تحف العقول، الحراني: ٤٣٠، بشارة المصطفى، الطبري: ٣٥٢

(٥٥) يونس ١٠: ٨٧

(٥٦) الاسراء ١٧: ٢٦

(٥٧) ظ.تحف العقول: ٣٤١

(٥٨) الشورى ٤٢: ٢٣

(٥٩) هود : ٢٩

(٦٠) هود : ٥١

(٦١) الأمالي، الشيخ الصدوق: ٦١٥ – ٦٢٠

(٦٢) يس: ١ – ٤

(٦٣) الصافات : ٧٩

(٦٤) الصافات : ١٠٩

(٦٥) الصافات : ١٢٠

(٦٦) الصافات : ١٣٠

(٦٧) الأنفال : ٤١



(٦٨) الأنفال: ٤١

(٦٩) النساء : ٥٩.

(٧٠) المائدة: ٥٥ .

(٧١) التوبة : ٦٠ .

(٧٢) النحل: ٤٣

(٧٣) الطلاق : ١٠ و١١.

(٧٤) النساء : ٢٣

(٧٥) غافر : ٢٨ .

(٧٦) طه: ١٣٢

(٧٧) الأمالي، الشيخ الصدوق: ٦٢٢ – ٦٢٥، عيون أخبار الرضا (ع) ١: ٢٢٨ / ١، تحف العقول: ٤٢٥، بحار الأنوار ٢٥: ٢٢٠ / ٢٠ .

(٧٨) عيون أخبار الرضا (ع): ١ / ٨٧ – ٨٨ .

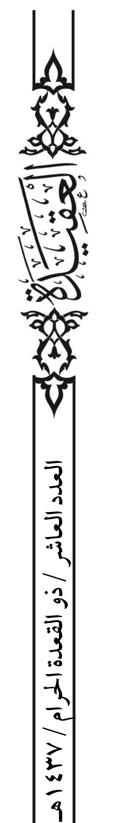
(٧٩) عيون أخبار الرضا(ع): ١ / ٩٢ – ٩٤، ظ. الكافي: ١/ ١٣ .

(٨٠) ظ. المسترشد: ٢٦٨،مناقب آل أبي طالب، ابن شهرآشوب: ٢/ ٢٧٧، شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد: ٢/ ٢٦٠.

(٨١) عيون أخبار الرضا (ع): ١ / ٩٢ – ٩٤، ظ. الكافي: ١/ ١٣، المسترشد: ٢٦٨،

(٨٢) الأنبياء: ٢٣.

(٨٣) عيون أخبار الرضا (ع): ١ / ٨٨.

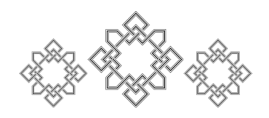


* مصادر البحث *

القرآن الكريم

- الأمالي، الشيخ الصدوق(ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، قم، ط١، ١٤١٧ هـ.
- الاحتجاج، الطبرسي(ت٥٤٨هـ)، مطبعة النعمان، النجف، تعليقات: محمد باقر الخرسان، ١٩٦٦م.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الشيخ محمد باقر المجلسي(ت١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

- بشارة المصطفى ﷺ لشيعة المرتضى، محمد بن أبي القاسم الطبري(ق٦هـ)،تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني،مؤسسة النشر الإسلامي، ايران، ط١٤٢٠،١هـ .
- التبيان في تفسير القرآن،أبو جعفر الطوسي (ت٤٦٠هـ).تحقيق:أحمد حبيب القصير، المطبعة العلمية – النجف الأشرف، ١٩٥٧ م .
- تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني، تحقيق: تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، قم – ١٤٠٤هـ.
- جامع البيان، محمد بن جرير الطبري(ت٣١٠هـ)، تقديم الشيخ خليل الميس، ضبط وتخريج وتوثيق: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة، ١٩٩٥م، لبنان.
- السنن الكبرى، النسائي(ت٣٠٣هـ)،تحقيق: عبد الغفار البنداري وسيد كسروي،ط١، ١٩٩١م، لبنان.
- شرح نهج البلاغة ، ابن أبي الحديد المدائني (ت ٦٥٦ هـ).تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث العربي، القاهرة ،١٩٥٩ م .
- عيون أخبار الرضا (ع)، الشيخ الصدوق، تصحيح وتعليق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي – ١٩٨٤ م، مطابع مؤسسة الأعلمي – بيروت – لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان.
- الكافي، الشيخ الكليني(٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، مطبعة الحيدري، ١٣٦٧هـ. قم .
- مجمع البيان في تفسير القرآن. الطبرسي. الفضل بن الحسين (ت ٥٤٨هـ) .حقق وعلق عليه: لجنة من العلماء والمثقفين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.
- مسند الإمام الرضا، جمعه ورتبه الشيخ عزيز الله العطاردي، ايران، ١٤٠٦هـ .
- مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهرآشوب (ت٥٨٨هـ)، مصحح من لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م .









مبادئ حوار الاديان عند الامام الرضا عليه السلام

رسول كاظم عبد السادة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه الكريم وعلى آله الطيبين الطاهرين..

الحوار والتحاور ظاهرة اجتماعية طيبة نشأت منذ القدم منذ ان عرف الانسان ان له في الكون شريكا وربما قبل ذلك حين شاهد المخلوقات الصامتة حوله اخذ يحاورها، وربما فهمت منه مرادة حتى اذا استهل ناطقاً وتعلم من العلوم بواسطة انبياء الله اخذ في الكلام ﴿**فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا**﴾ (١) ثم انتقل من الحوار الى الجدال فاتصف به فـ﴿**كَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا**﴾ (٢) الى ان تمادى واسرف في غوايته راح يسمي دعوة الحق جدالاً ﴿**قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾(٣) فلم يبق من الحوار الا ما عليه اهل الصلاح من اولياء الله، الذين سعوا في ردم الهوة التي ابتدعها الشيطان بين بني آدم بإعلان الكلمة السواء (الا نعبد الا الله)، وقبل البحث في حوار الاديان عند الامام الرضا عليه السلام لابد من معرفة مفردة الحوار في اللغة والاصطلاح مقدمة امام البحث.

الحوار في اللغة والاصطلاح:

(الحوار) في اللغة: مراجعة الكلام بين طرفين تخاطبا[٤]، والمحاورة المجاوبة، والتحاور التجاوب، واستحاره استنطقه، تقول: (كلمته فما رجع اليَّ حَوارا وحِوارا...)[٥]، أي ما رد جواباً[٦].

(وفي حديث علي عليه السلام: «حتى يَرجع إليكما ابناكُما بحَوْر ما بَعثْتُما به» أي بجواب ذلك)[٧].

والحوار قد يكون حسناً فيقال: فلان حسن الحوار، وقد يكون سيئاً فيقال: فلان سيء الحوار[٨].

أما المعنى الاصطلاحي للحوار: فـ(هو أن يتناول الحديث طرفان فأكثر عن طريق السؤال والجواب بشرط وحدة الموضوع أو الهدف، فيتبادلا النقاش حول أمر معين، وقد يصلان إلى نتيجة، وقد لا يُقنع أحدهما الآخر ولكن السامع يأخذ العبرة ويكون لنفسه موقفاً، وهي ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه[٩].

دور المعصوم عليه السلام في الحوار:

الإمام المعصوم باعتباره راع للدين ومفسر للقرآن الكريم ومبين للسنة المطهرة، رافع للشبهات محل للمشكلات التي تلتبس على العلماء ، لابد من أن يكون من وجوه دفع هذه الشبهات القدرة الكاملة في التحاور مع أهل الأديان الأُخر غير الإسلام، إذا أرادوا هم التحاور، وإلا فان الإمام ثابت في مركزه، لأنه قطب رحى العلم والحاجة، يدور عليه السائل ، ويبحث عنه المحتاج، وليس من شأنه بعد بلوغ صوت الإسلام إلى جميع أطراف الدنيا – لاسيما في زمن دولة بني العباس حيث عاش الإمام الرضا عليه السلام - الذهاب للتحاور، لأن الذهاب للتحاور ابتداءً هو توهين للدين وإقرار بالشك والتصديق الاولي بحجة المخالف.

فإن كان هناك حاجة للحوار وأبدى قوم رغبتهم في ذلك فالمعصوم هو الذي يقدّر مصالح الامة وامر رعايتها اليه ومن شؤون تلك الرعاية محاورة اهل الاديان - كما كان اليهود والنصارى يأتون الى النبي صلى الله عليه وآله ويسالونه فيجيبهم، وكذلك في زمن أمير المؤمنين عليه السلام أيام خلافة الخلفاء، وبقية الائمة عليهم السلام كحوار الإمام الباقر عليه السلام مع كبير النصارى أو حوار الإمام علي بن الحسين عليه السلام مع صاحب الدير في طريق الشام وحوارات الإمام الصادق مع بعض الملاحدة.

إذاً الملاحظ في كل هذه المحاورات إن الآخر هو الذي يبادر في السؤال والمحاورة وليس الإمام المعصوم عليه السلام ،وكذلك الإمام الرضا عليه السلام لم يختلف عن طريقة آبائه .

ومع أن الإمام عليه السلام نأى بنفسه عن مجادلة المتكلمين وما أكثرهم في زمانه فهو قد سار بذلك على نهج آبائه،لان الجدال غير الحوار ،ولابد والحال هذه ان نبين امر الجدال وكراهة أهل البيت عليهم السلام للتلبس به.

الجدال في الدين واثره في سلوك الانسان:

الجدال في اللغة: المخاصمة والمدافعة، وهو ظاهرة واسعة الانتشار في المجتمعات الانسانية على مر التاريخ، وهو نوعان منه مذموم ومنه ممدوح، فالمذموم يسمى مراء، وهو المخاصمة في الدين لا لأجل شيء الا لاظهار القدرة على غلبة الاخرين، اما الممدوح فهو الجدال الذي وصف بالتي هي احسن، وهو ان تدفع حجة الخصم الباطلة بحجة حق، ولا تستدل لغلبة الخصم بالباطل وإلا يكون مجادلة بالتي هي أسوأ.

قال الامام الصادق عليه السلام وقد ذكر عنده الجدال في الدين، وأن رسول الله والائمة عليهم السلام قد نهوا عنه، فقال الصادق عليه السلام: لم ينه عنه مطلقا، ولكنه نهى عن

الجدال بغير التي هي أحسن أما تسمعون الله عزوجل يقول: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(١٠) وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(١١)، فالجدال بالتي هي أحسن قد قرنه العلماء بالدين، والجدال بغير التي هي أحسن محرم حرمه الله تعالى على شيعتنا

الجدال في القرآن الكريم

ويتأكد النهي عن الجدال المذموم في القرآن وتفسير آياته وامور العقائد ايضاً، فالشائع في زماننا ما يسمى بالمناظرات هي بالحقيقة نوع من أنواع الجدل، شدد أهل البيت عليهم السلام في النهي عنها في أخبارهم المنقولة لنا بواسطة ثقاتهم، فعن الامام الصادق عليه السلام عليه السلام قال: أنّ رجلاً قال للحسين بن عليّ عليهما السلام: إجلس حتّى نتناظر في الدين ! قال: يا هذا أَنَا بَصيرٌ بِديني، مَكْشُوفٌ عَلَيَّ هُدايَ، فَإِنْ كُنْتَ جاهِلاً بِدينِكَ فَاذْهَبْ وَاطْلُبْهُ، ما لي وَلِلْمُماراةِ وَإِنَّ الشَّيْطانَ لَيُوَسْوِسُ لِلرَّجُلِ وَيُناجيهِ، وَيَقُولُ: ناظر الناس في الدين، كيلا يظنّوا بك العجز والجهل ! ثُمَّ الْمِراءُ لا يَخْلُوْ مِنْ أَرْبَعَةِ أَوْجُه :

إِمّا أَنْ تَتَمارى أَنْتَ وَصاحِبُكَ في ما تَعْلَمانِ، فَقَدْ تَرَكْتُما بِذلِكَ النَّصيْحَةَ، وَطَلَبْتُما الْفَضيحَةَ، وَأَضَعْتُما ذلِكَ الْعِلْمَ،

أَوْ تَجْهَلانِهِ فَأَظْهَرْتُما جَهْلاً، وَخاصَمْتُما جَهْلاً ،

وَإِمّا تَعْلَمُهُ أَنْتَ فَظَلَمْتَ صاحِبَكَ بِطَلَبِكَ عَثْرَتَهِ ،

أَوْ يَعْلَمُهُ صاحِبُكَ فَتَرَكْتَ حُرْمَتَهُ، وَلَمْ تُنْزِلْهُ مَنْزِلَتَهُ،

وَهذا كُلُّهُ مُحالٌ، فَمَنْ أَنْصَفَ وَقَبِلَ الْحَقَّ، وَتَرَكَ الْمُماراةَ فَقَدْ أَوْثَقَ إِيْمانَهُ وَأَحْسَنَ صُحْبَةَ دِيْنِهِ، وَصانَ عَقْلَهُ (١٢).

ففي هذا الكلام لسيد الشهداء – بابي هو وامي- لم يدع لكل من رام جدالا رخصة سواء أكانت مناظرات أم غيرها وما اكثرها في زماننا، والتي تجرأ عليها جهال الناس حتى اصبحوا يناظرون في مسائل التوحيد والنبوة والامامة والمعاد وتكلفوا علم ما لم يكلفهم به احد، فقالوا جهلا وكتبوا باطلا على صفحات التواصل الاجتماعي وفي القنوات الفضائية، و حتى النساء اصبح ليس لهن هم الا الكلام والنقاش في ادق مسائل الدين ،ان هذا الفعل فيه جرأة على الله وورسوله واوليائه الطاهرين ، وجرأة في الدين وتهوين لامر التشريع وسنة سيد المرسلين والائمة الطاهرين، لانه يورث الشك ويفسد اليقين فان من طلب الدين بالجدل تزندق.

لقد أمرنا أهل البيت عليهم السلام بترك الجدل وإن كنا على حق، قال الإمام الكاظم لعلي بن يقطين: مر أصحابك أن يكفوا من ألسنتهم، ويدعوا الخصومة في الدين، ويجتهدوا في عبادة الله عز وجل(١٣).

وعن الإمام الصادق عليه السلام: إياكم والخصومة، فإنها تشغل القلب عن ذكر الله عز وجل، وتورث النفاق، وتكسب الضغائن وتستجيز الكذب.

وقال الامام الرضا عليه السلام لعبد العظيم الحسني:: يا عبد العظيم ! أبلغ عني أوليائي السلام، وقل لهم: لا تجعلوا للشيطان على أنفسهم سبيلا، ومرهم بالصدق في الحديث وأداء الأمانة ،ومرهم بالسكوت وترك الجدال فيما لا يعنيهم(١٤).

وورد اللعن في من يفعل ذلك، قال أمير المؤمنين عليه السلام :لعن الله الذين يجادلون في دينه أولئك ملعونون على لسان نبيه صلى الله عليه وآله (١٥).

اما من يجادل في القرآن وآياته فهو على حد الكفر لان الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ﴾(١٦).

ولاشك في ان آيات الله تدوينية وتكوينية والتكوينية منها آفاقية ومنها

أنفسية ومنها ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾[١٧]، وهم ائمة أهل البيت عليهم السلام فهم الآيات والبينات فمن يجادل فيهم ويماري ويشك فهو كافر.

حوار الإمام الرضا عليه السلام مع أهل الاديان:

هناك حواريتان بين الامام الرضا عليه السلام وأهل الاديان، الأولى جرت في البصرة وهي من الحواريات المهمة التي قلما تناولها الباحثون ،وقد اوردها الراوندي في كتابه الخرايج والجرايح ، اما الثانية وهي المشهورة والتي جمع فيها المأمون أهل الملل والمقالات والمتكلمين لاختبار الامام ومحاولة انتقاصه وأبانت جهله امام شيعته لينفضوا من حوله ،وكانت في مرو رواها الشيخ الصدوق في كتابيه التوحيد وعيون اخبار الرضا عليه السلام، والحواريتين تعدان من وثائق القرن الثالث الهجري لما فيهما من معلومات كلامية واحتجاجات علمية تمثل النزعة الفكرية في تلك الايام .

ومن خلالهما ، نجد صور مشرقة، والتفاتات لا تكون إلا من مثل الرضا صلوات الله عليه، يذعن لها المخالف وينشرح لها صدر المحب، وتبطل بها حجة الخصم المعاند الجاهل، ويستفاد منها -لقوة بيانها وتمام أدلتها- المحاور.

ولم يكن الامام عليه السلام هو المبادر اليهم ،لكن لما رأى أن القوم أرادوه وكانت المصلحة في محاورتهم ملزمة لما فيها نصرة الاسلام ،أظهر من مكنون علمه الذي ورثه عن آبائه الطاهرين ما أوصل الحسد الى أعدائه ممن كان يكيد له فلم يجد بداً من الثناء عليه والإطراء له وعلى ما يحمله من العلوم .

حيث اشار عم الامام، محمد بن جعفر في كلام له مع النوفلي بين فيه ان مثل هذا الحوار الذي دار بين الامام واهل الاديان ربما يجلب الضرر من المأمون على الامام الرضا.

(قال الحسن بن محمد النوفلي فلما نظر المتكلمون إلى كلام عمران الصابئ

وكان جدلا لم يقطعه عن حجته أحد قط لم يدن من الرضا عليه السلام أحد منهم، ولم يسألوه عن شيء وأمسينا فنهض المأمون والرضا عليه السلام فدخلا وانصرف الناس، وكنت مع جماعة من أصحابنا إذ بعث إلي محمد بن جعفر فأتيته فقال لي :

يا نوفلي أما رأيت ما جاء به صديقك، لا والله ما ظننت أن علي بن موسى عليه السلام خاض في شيء من هذا قط و لا عرفناه به إنه كان يتكلم بالمدينة أو يجتمع إليه أصحاب الكلام؟

قلت: قد كان الحاج يأتونه فيسألونه عن أشياء من حلالهم وحرامهم فيجيبهم، وربما كلم من يأتيه يحاجه.

فقال محمدبن جعفر: ياأبا محمد إني أخاف عليه أن يحسده هذا الرجل فيسمه أو يفعل به بلية فأشر عليه بالامساك عن هذه الاشياء) (١٨) .

مقدمات حوار الاديان:

لابد لكل حوار من مقدمات يبتنى عليها هي أشبه بمفاتيح لنجاح عملية الحوار والوصل به الى النتائج المتوخاة منه من اظهار الحقيقة وتأليف المتفرق واصلاح الفاسد ،ومن خلال تأملنا في محاورات الامام الرضا عليه السلام مع اهل الاديان والملل،يمكن الوقوف على بعضها وهي:

اولا: البدء بالمسائل الشرعية قبل الالتقاء بالقوم ،الا وهو التطهر والوضوء وهذا من مقدمات المحادثات التي قلما يلتفت اليه المتحاورون، وهو الذي فعله الامام عليه السلام لما اخبره الفضل بن سهل فقال له :

(جعلت فداك ابن عمك ينتظرك، وقد اجتمع القوم فما رأيك في إتيانه، فقال له الرضا عليه السلام : تقدمني فإني صائر إلى ناحيتكم إن شاء الله، ثم توضأ عليه السلام وضوء الصلاة وشرب شربة سويق وسقانا منه) (١٩).

ثانيا: ان تبدأ محاورك بالسلام ليطمئن قلبه وتزول عنه حالة الاحساس بالمخاصمة وطلب الغلبة التي دائما تصاحب المتحاورين ، فان في اعلان شعار الاسلام اول حجة يخصم بها المتحاور قومه من حيث يلتفتون او لايلتفتون، وقد فعل ذلك الامام الرضا عليه السلام عندما اجتمع اليه أهل الاديان في اليصرة وذلك(لما تكاملوا ثنى للرضا عليه السلام وسادة، فجلس عليها، ثم قال: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، هل تدرون لم بدأتكم بالسلام؟ فقالوا: لا. قال: لتطمئن أنفسكم)[٢٠].

ثالثا: ان لايدع المحاور الالتزام بمواقيت العبادات التي فرضها الله سبحانه وجعل لها اوقاتا محددة اذا تخللت فترة الحوار فان في ذلك تعريف المقابل بمتانة الدين الذي يحاور عنه الشخص، ولذلك فان الامام الرضا عليه السلام قطع على عمران الصابئي كلامه ولم يستجب لطلبه حين حضر وقت الصلاة.

(التفت عليه السلام إلى المأمون فقال: الصلاة قد حضرت، فقال عمران: يا سيدي لا تقطع علي مسألتي فقد رق قلبي، قال الرضا عليه السلام: نصلي ونعود، فنهض ونهض المأمون: فصلى الرضا عليه السلام داخلا، وصلى الناس خارجا خلف محمد ابن جعفر، ثم خرجا، فعاد الرضا عليه السلام إلى مجلسه) [٢١].

رابعا: ان يكون الحوار لاظهار الحقيقة ولا ينبغي من ورائه الزام المغلوب الاعتقاد بدين الغالب اذ ان اثبات الحقيقة شيء، وفرض الالتزام بها على الاخرين شيء اخر اذ لا اكراه في الدين، وهذا الذي ربما يجهله اغلب المتحاورين، فان الجاثليق حين علم الامام الرضا انه لا يقر خوفا من ان يلزمه بدين الاسلام آمنه من ذلك وكان هذا حال أغلب الحضور من الاديان الأُخر حين أحجموا عن جوابه عليه السلام وقالوا :

(لا يجوز لنا أن نقر لكم بأن محمدا هو محمدكم لأنا إن أقررنا لك

بمحمد ووصيه وابنته وابنيه على ما ذكرت أدخلتمونا في الاسلام كرها .

فقال الرضا عليه السلام : أنت يا جاثليق آمن في ذمة الله وذمة رسوله أنه لا يبدؤك منا شيء تكره مما تخافه وتحذره. قال: أما إذا قد آمنتني فان هذا النبي الذي اسمه محمد وهذا الوصي الذي اسمه علي) (٢٢).

خامسا: على المتحاور الانصاف في المسالة وعدم التعنت وعلى المسؤل ان يفسح للسائل في ابداء مسالته مهما كانت تلك المسألة ،وقد بين ذلك الامام الرضا عليه السلام لعمران الصابئي حين طلب من القوم السؤال فقال عليه السلام :

(يا قوم إن كان فيكم أحد يخالف الإسلام وأراد أن يسأل فليسأل غير محتشم، فقام إليه عمران الصابئ وكان واحدا في المتكلمين فقال: يا عالم الناس لولا أنك دعوت إلى مسألتك لم أقدم عليك بالمسائل، ولقد دخلت الكوفة والبصرة والشأم والجزيرة ولقيت المتكلمين فلم أقع على أحد يثبت لي واحدا ليس غيره قائما بوحدانيته، أفتأذن لي أن أسألك ؟ قال الرضا عليه السلام : إن كان في الجماعة عمران الصابئ فأنت هو، فقال: أنا هو، فقال عليه السلام : سل يا عمران وعليك بالنصفة، وإياك والخطل والجور، قال: والله يا سيدي ما أريد إلا أن تثبت لي شيئا أتعلق به فلا أجوزه، قال عليه السلام : سل عما بدا لك) (٢٣).

هذه ابرز آداب حوار الاديان، وربما كان البعض منها عاما لا يخص الاديان، الا انها من المقدمات التي كان الامام الرضا عليه السلام قد تعامل بها مع من تحاور معهم من اهل الديانات .

ركائز حوار الاديان عند الامام الرضا عليه السلام :

كان منهج الإمام الرضا عليه السلام يرتكز ويبتنى على القرآن في الحوار مع اهل الأديان وهو في ذلك ينطلق من مضمون آيتين كريمتين محكمتين في القرآن هما :

الاولى: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾[٢٤].

والثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[٢٥].

ففي الأُولى إثبات التوحيد الذي هو أهم ركيزة في الدين ،ويلزم من اثبات التوحيد تبين صفات الواحد وما يلحق بالتوحيد من جزاء ومعاد وهذا الامر بينه الامام الرضا في حواره عمران الصابئي المتكلم قال عليه السلام .

(إن كان في الجماعة عمران الصابئ فأنت هو .

فقال: أنا هو .

فقال عليه السلام : سل يا عمران وعليك بالنصفة، وإياك والخطل والجور .

قال: والله يا سيدي ما أريد إلا أن تثبت لي شيئا أتعلق به فلا أجوزه .

قال عليه السلام : سل عما بدا لك، فازدحم عليه الناس و انضم بعضهم إلى بعض، فقال عمران الصابئ: أخبرني عن الكائن الأول وعما خلق .

قال عليه السلام : سألت فافهم، أما الواحد فلم يزل واحدا كائنا لا شيء معه بلا حدود ولا أعراض ولا يزال كذلك، ثم خلق خلقا مبتدعا مختلفا بأعراض وحدود، لا في شيء أقامه ولا في شيء حده ولا على شيء حذاه ولا مثله له فجعل من بعد ذلك الخلق صفوة وغير صفوة واختلافا وائتلافا وألوانا وذوقا وطعما لا لحاجة كانت منه إلى ذلك ولا لفضل منزلة لم يبلغها إلا به، ولا رأى لنفسه فيما خلق زيادة ولا نقصانا، تعقل هذا يا عمران ؟

قال: نعم والله يا سيدي .

قال عليه السلام: واعلم يا عمران أنه لو كان خلق ما خلق لحاجة لم يخلق إلا من يستعين به على حاجته ولكان ينبغي أن يخلق أضعاف ما خلق لأن الأعوان كلما كثروا كان صاحبهم أقوى، والحاجة يا عمران لا يسعها لأنه لم يحدث من الخلق شيئا إلا حدثت فيه حاجة أخرى ولذلك أقول: لم يخلق الخلق لحاجة، ولكن نقل بالخلق الحوائج بعضهم إلى بعض وفضل بعضهم على بعض بلا حاجة منه إلى من فضل ولا نقمة منه على من أذل، ، فلهذا خلق.

قال عمران: يا سيدي هل كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه ؟

قال الرضا عليه السلام: إنما تكون المعلمة بالشئ لنفي خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفى عنه موجودا، ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد علم منها أفهمت يا عمران ؟

قال: نعم والله يا سيدي، فأخبرني بأي شيء علم ما علم أبضمير أم بغير ذلك ؟

قال الرضا عليه السلام: أرأيت إذا علم بضمير هل تجد بدا من أن تجعل لذلك الضمير حدا ينتهي إليه المعرفة ؟ !

قال عمران: لا بد من ذلك .

قال الرضا عليه السلام: فما ذلك الضمير ؟

فانقطع ولم يحر جوابا .

قال الرضا عليه السلام: لا بأس، وإن سألتك عن الضمير نفسه تعرفه بضمير آخر؟!

فقال الرضا عليه السلام: أفسدت عليك قولك ودعواك يا عمران، أليس ينبغي أن تعلم أن الواحد ليس يوصف بضمير، وليس يقال له أكثر من فعل وعمل وصنع وليس يتوهم منه مذاهب وتجزئة كمذاهب المخلوقين وتجزئتهم فاعقل ذلك وابن عليه ما علمت صوابا .

قال عمران: يا سيدي ألا تخبرني عن حدود خلقه كيف هي وما معانيها و على كم نوع يتكون .

قال عليه السلام: قد سألت فافهم، إن حدود خلقه على ستة أنواع ملموس وموزون ومنظور إليه، وما لا وزن له وهو الروح، ومنها منظور إليه و ليس له وزن ولا لمس ولا حس ولا لون ولا ذوق. والتقدير، والأعراض، والصور، والعرض، والطول. ومنها العمل والحركات التي تصنع الأشياء وتعلمها وتغيرها من حال إلى حال وتزيدها وتنقصها، وأما الأعمال والحركات فإنها تنطلق لأنها لا وقت لها أكثر من قدر ما يحتاج إليه، فإذا فرغ من الشيء انطلق بالحركة وبقي الأثر، ويجري مجرى الكلام الذي يذهب ويبقى أثره .

قال له عمران: يا سيدي ألا تخبرني عن الخالق إذا كان واحدا لا شيء غيره ولا شيء معه أليس قد تغير بخلقه الخلق ؟

قال الرضا عليه السلام: لم يتغير عز وجل بخلق الخلق، ولكن الخلق يتغير بتغييره.

قال عمران: فبأي شيء عرفناه ؟

قال عليه السلام: بغيره .

قال: فأي شيء غيره ؟

قال الرضا عليه السلام: مشيته واسمه وصنفه وما أشبه ذلك، وكل ذلك محدث مخلوق مدبر.

قال عمران: يا سيدي فأي شيء هو ؟

قال عليه السلام: هو نور، بمعنى أنه هاد لخلقه من أهل السماء وأهل الأرض، وليس لك علي أكثر من توحيدي إياه

قال عمران: يا سيدي أليس قد كان ساكتا قبل الخلق لا ينطق ثم نطق ؟

قال الرضا عليه السلام: لا يكون السكوت إلا عن نطق قبله والمثل في ذلك أنه لا

يقال للسراج: هو ساكت لا ينطق، ولا يقال: إن السراج ليضيئ فيما يريد أن يفعل بنا لأن الضوء من السراج ليس بفعل منه ولا كون، وإنما هو ليس شيء غيره، فلما استضاء لنا قلنا: قد أضاء لنا حتى استضأنا به، فبهذا تستبصر أمرك.

قال عمران: يا سيدي فإن الذي كان عندي أن الكائن قد تغير في فعله عن حاله بخلقه الخلق .

قال الرضا عليه السلام: أحلت يا عمران في قولك: إن الكائن يتغير في وجه من الوجوه حتى يصيب الذات منه ما يغيره، يا عمران هل تجد النار يغيرها تغير نفسها، أو هل تجد الحرارة تحرق نفسها، أو هل رأيت بصيرا قط رأى بصره ؟

قال عمران: لم أر هذا، ألا تخبرني يا سيدي أهو في الخلق أم الخلق فيه ؟

قال الرضا عليه السلام: جل يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك، وسأعلمك ما تعرفه به ولا حول ولا قوة إلا بالله، أخبرني عن المرآة أنت فيها أم هي فيك ؟ ! فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدللت بها على نفسك ؟ !

قال عمران: بضوء بيني وبينها.

فقال الرضا عليه السلام: هل ترى من ذلك الضوء في المرآة أكثر مما تراه في عينك

قال: نعم .

قال الرضا عليه السلام: فأرناه، فلم يحر جوابا، قال الرضا عليه السلام: فلا أرى النور إلا وقد دلك ودل المرآة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما، ولهذا أمثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا، ولله المثل الأعلى)[٢٦] .

لم يؤثر في الاسلام كلاما أدق في بيان صفات الله سبحانه وبيان توحيده والتمثيل لمعرفته مثل هذا الكلام الا ما كان عند آباء الرضا واولاده المعصومين عليهم السلام .

والثانية الدعوة الى نبوة نبينا محمد ﷺ اذ هو نبي الاسلام والدعوة الى الاسلام تلزم الاقرار بنبوة محمد ﷺ، وبضمن هذه الاية يتم اثبات ولاية أولياء الله ومعاداة أعدائهم، وبذلك كمل الدين وتمت النعمة للمتحاورين.

وكانت جل حوارات الامام الرضا مع أهل الاديان مبنية على هذا الاساس لان باثبات هذا الامر ينتهي الحوار فاما ان تبدا مرحلة التعلم والتعليم لمبادئ الدين، او يفضي الى الجدال، إذ سيكون الدين واحداً، فلا حوار بين الاديان.

كان عليه السلام عالما بما في الكتب السماوية السالفة، عارفا بحقيقة الكتب المنسوبة للأنبياء في عصرة على ما فيها من تزوير وتحريف لذلك كان عليه السلام يبين في حواره مع علماء الاديان ممن يعتقد بصحة ما في يده من هذه الكتب معاني المفردات التي تدل على نبوة نبي الاسلام ولم يستطيعوا حذفها لجهلهم بدلالتها هذه.

(قال عليه السلام للجاثليق: هل دل الإنجيل على نبوة محمد ﷺ؟

قال: لو دل الإنجيل على ذلك ما جحدناه.

فقال عليه السلام: اخبرني عن السكنة[٢٧] التي لكم في السفر الثالث.

فقال الجاثليق: اسم من أسماء الله تعالى، ولا يجوز لنا أن نظهره.

قال الرضا عليه السلام: فان قررتك انه اسم محمد ﷺ وذكره واقر عيسى به وانه بَشَّرَ بني إسرائيل بمحمد ﷺ لتقر، به ولا تنكره؟

قال الجاثليق: إن فعلت أقررت، فإني لا أرد الإنجيل ولا اجحده.

قال الرضا عليه السلام: فخذ علي السفر الثالث الذي فيه ذكر محمد وبشارة عيسى بمحمد ﷺ.

قال الجاثليق: هات.

فاقبل الرضا عليه السلام يتلو ذلك السفر من الإنجيل حتى بلغ ذكر محمد ﷺ

فقال: يا جاثليق من هذا الموصوف؟

قال الجاثليق: صفه.

قال: لا أصفه إلا بما وصفه الله: وهو صاحب الناقة والعصا والكساء، ﴿النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[٢٨] يهدي إلى الطريق الأقصد والمنهاج الأعدل، والصراط الأقوم، سألتك يا جاثليق بحق عيسى روح الله وكلمته هل تجدون هذه الصفة في الإنجيل لهذا النبي؟

فأطرق الجاثليق ملياً وعلم انه إن جحد الإنجيل كفر، فقال: نعم، هذه الصفة في الإنجيل وقد ذكر عيسى في الإنجيل هذا النبي، ولم يصح عند النصارى انه صاحبكم.

فقال الرضا عليه السلام أما إذا لم تكفر بجحود الإنجيل وأقررت بما فيه من صفة محمد صلى الله عليه وآله فخذ علي ما في السفر الثاني فإني أُوجدك ذكره وذكر وصيه وذكر ابنته فاطمة وذكر الحسن والحسين.

فلما سمع الجاثليق ورأس الجالوت[٢٩] ذلك علما أن الرضا عليه السلام عالم بالتوراة والإنجيل فقالا: والله لقد أتى بما لا يمكننا رده ولا دفعه إلا بجحود التوراة والإنجيل والزبور، ولقد بشر به موسى وعيسى جميعاً، ولكن لم يتقرر عندنا بالصحة أنه محمد هذا، فأما اسمه محمد فلا يجوز لنا أن نقر لكم بنبوته، ونحن شاكون انه محمدكم أو غيره.

فقال الرضا عليه السلام: احتججتم بالشك فهل بعث الله قبله أو بعده من ولد آدم إلى يومنا هذا نبياً اسمه محمد وتجدونه في شيء من الكتب التي أنزلها الله على جميع الأنبياء غير محمد؟

وبعد ان بين الامام الرضا اسم النبي في الانجيل بعد اخذ الاعتراف من الجاثليق حين قال :هذا النبي الذي اسمه (محمد) وهذا الوصي الذي اسمه (علي) وهذه البنت التي اسمها (فاطمة) وهذان السبطان اللذان اسمهما (الحسن والحسين) في التوراة والإنجيل والزبور .

قال الرضا عليه السلام: فهذا الذي ذكرته في التوراة والإنجيل والزبور من اسم هذا النبي، وهذا الوصي، وهذه البنت، وهذين السبطين، صدق وعدل أم كذب وزور ؟

قال: بل صدق وعدل، وما قال الله إلا بالحق .

انتقل الى التوراة والزبور ليقم الحجة على المحاور اليهودي بعد فراغه من محاورة النصراني وبما ان العهد القديم يشمل الزبور والتوارة لذلك احتج بهما معا على راس الجالوت

فقال له: فاستمع الان يا رأس جالوت السفر الفلاني من زبور داود.

قال: هات بارك الله عليك وعلى من ولدك.

ومن ابرز المسائل التي طرحها الامام الرضا في حواره مع اهل الملل مسالة مفردة (الفارقليط) التي اخذت اهتماما واسعا من علماء اللاهوت المسيحي، قال عليه السلام :

(في الإنجيل مكتوب: إن ابن البرة ذاهب والفارقليطا جاء من بعده وهو الذي يخفف الآصار، ويفسر لكم كل شيء، ويشهد لي كما شهدت له، أنا جئتكم بالأمثال، وهو يأتيكم بالتأويل) [٣٠].

لقد كان الامام الرضا عليه السلام مستندا في حواره على حقائق يقينية ورثها عن آبائه ولايعتمد الوسائل التي يعاملها اهل الحوار من مناهج منطقية اوتحليلية، فقد كان بما اخبره آبائه عالماً ان لاسماء آبائه ذكرا في التوراة والزبور والانجيل[٣١] بل في كتب جميع الامم لانهم الحجة البالغة التامة على الجميع ففي خطبة لامير

المؤمنين عليه السلام قال: اين مسلمو اهل الكتاب: انا اسمي في الانجيل(اليا) ، وفي التوراة (بريء)، وفي الزبور(اري) ، وعند الهند (كبكبر) ، وعند الروم (بطريسا) ،وعند الفرس (جبتر) ، وعند الترك (بشير) ، وعند الزنج (حبتر) ، وعند الكهنة (بويء)، وعند الحبشة (بتريك) ، وعند امي (حيدرة)، وعند ضئري (ميمون) ، وعند العرب (علي) ، وعند الارمن(فريق) ، وعند ابي(ظهير)[٣٢] .

لذلك تلى الامام الرضا عليه السلام السفر الأول من الزبور حتى انتهى إلى ذكر محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين، فقال: سألتك يا رأس الجالوت بحق الله أهذا في زبور داود ؟ ولك من الأمان والذمة والعهد ما قد أعطيته الجاثليق.

فقال رأس الجالوت: نعم هذا بعينه في الزبور بأسمائهم.

قال الرضا عليه السلام: فبحق العشر الآيات التي أنزلها الله على موسى بن عمران عليه السلام في التوراة، هل تجد صفة محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين في التوراة منسوبين إلى العدل والفضل ؟[٣٣].

قال: نعم، ومن جحد هذا فهو كافر بربه وأنبيائه .

قال له الرضا عليه السلام: فخذ الان علي سفر كذا من التوراة. فأقبل الرضا عليه السلام، يتلو التوراة، وأقبل رأس الجالوت يتعجب من تلاوته وبيانه، وفصاحته ولسانه حتى إذا بلغ ذكر محمد

قال رأس الجالوت: نعم، هذا أحماد وبنت أحماد وإليا وشبر وشبير، وتفسيره بالعربية: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين .

فتلى الرضا عليه السلام السفر إلى تمامه.

فقال رأس الجالوت - لما فرغ من تلاوته -: والله يا ابن محمد لولا الرئاسة التي قد حصلت لي على جميع اليهود لآمنت [٣٤].

التبيان في الاهداف في الحوار:

قد يكون الحوار لاغراض سياسية محضة تقوم به حكومات ودول متنافسة لغرض فرض الهيمنة الفكرية والعلمية على المستضعفين بدنيا وفكريا، ان مثل هذا الحوارت وان كانت غير مشروعة ولم يدع اليها الاسلام بل ليست من مبادئه مطلقا ،الا ان الانسان اذا اضطر اليها وكانت مقدماتها تامه وكان المحاور يجد في نفسه القدرة والاذن في التحاور لاينبغي التأخر والتخلف بل ينبغي المسارعة لاثبات الحق وإعلاء كلمة الدين

ومن هنا فان المأمون حين دعا اهل الديانات للتحاور مع الامام الرضا عليه السلام لم يكن من شأنه ان يهتم بالدين اتجاه الديانات الأُخر، لأنه كان معتدا بقوته العسكرية والسياسية التي تهيمن على الدولة، الا انه كان يهدف الى التقليص من هيمنة الامام الرضا عليه السلام العلمية في نفوس شيعته خاصة والمسلمين عامة، وهذا الامر بينه الامام عليه السلام للنوفلي حين اخبره بخطورة هذا المحاورة قائلا:

(يا نوفلي أتحب أن تعلم متى يندم المأمون، قلت: نعم، قال: إذا سمع احتجاجي على أهل التوراة بتوراتهم وعلى أهل الإنجيل بإنجيلهم وعلى أهل الزبور بزبورهم وعلى الصابئين بعبرانيتهم وعلى الهرابذة بفارسيتهم[٣٥] وعلى أهل الروم بروميتهم وعلى أصحاب المقالات بلغاتهم، فإذا قطعت كل صنف ودحضت حجته وترك مقالته ورجع إلى قولي علم المأمون أن الموضع الذي هو بسبيله ليس هو بمستحق له، فعند ذلك تكون الندامة منه، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) [٣٦]

ومع ذلك لم يرفض عليه السلام حضور هذا المجلس لما فيه من منفعة للاسلام، وقد كان عليه السلام بمقدوره ان يرفض[٣٧]، فانه عليه السلام رفض ما هو اكبر منه وهي ولاية العهد واصدار المراسيم الخاصة بمن هو في هذا المنصب.

ومن مبادئ الحوار الاساسية: الاستدلال على المتحاور من منظومته الفكرية، فانه اثبت للحجة واقوم بالدليل، وهو الذي يلزم الآخر، اما بالاذعان او المكابرة، وهذا الذي كان الامام الرضا عليه السلام يفعله مع من تحاور معهم وذلك حين قدمه المامون للجاثليق :

(فقال: يا جاثليق هذا ابن عمي علي بن موسى بن جعفر وهو من ولد فاطمة بنت نبينا، وابن علي بن أبي طالب عليهما السلام فأحب أن تكلمه وتحاجه وتنصفه .

فقال الجاثليق، يا أمير المؤمنين كيف أحاج رجلا يحتج علي بكتاب أنا منكره ونبي لا أو من به .

فقال له الرضا عليه السلام : يا نصراني فإن احتججت عليك بإنجيلك أتقر به ؟ !

قال الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل ؟

نعم والله أقر به على رغم أنفي .

فقال له الرضا عليه السلام : سل عما بدا لك وافهم الجواب .

قال الجاثليق: ما تقول في نبوة عيسى عليه السلام وكتابه هل تنكر منهما شيئا ؟
قال الرضا عليه السلام : أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله و بكتابه ولم يبشر به أمته .

قال الجاثليق :أليس إنما تقطع الأحكام بشاهدي عدل ؟

قال: بلى .

قال: فأقم شاهدين من غير أهل ملتك على نبوة محمد ممن لا تنكره النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا .

قال الرضا عليه السلام : الآن جئت بالنصفة يا نصراني، ألا تقبل مني العدل المقدم عند المسيح عيسى بن مريم .

قال الجاثليق: ومن هذا العدل ؟ سمه لي .

قال: ما تقول في يوحنا الديلمي ؟

قال: بخ بخ ذكرت أحب الناس إلى المسيح .

قال: فأقسمت عليك هل نطق الإنجيل أن يوحنا قال: (إن المسيح أخبرني بدين محمد العربي وبشرني به أنه يكون من بعده فبشرت به الحواريين فآمنوا به)؟!

قال الجاثليق: قد ذكر ذلك يوحنا عن المسيح وبشر بنبوة رجل وبأهل بيته ووصيه، ولم يلخص متى يكون ذلك ولم يسم لنا القوم فنعرفهم .

قال الرضا عليه السلام: فإن جئناك بمن يقرأ الإنجيل فتلا عليك ذكر محمد وأهل بيته وأمته أتؤمن به ؟ !

قال: سديدا .

قال الرضا عليه السلام لقسطاس الرومي: كيف حفظك للسفر الثالث من الإنجيل؟

قال: ما أحفظني له .

ثم التفت إلى رأس الجالوت فقال له: ألست تقرأ الإنجيل؟!

قال: بلى لعمري .

قال: فخذ علي السفر الثالث، فإن كان فيه ذكر محمد وأهل بيته وأمته سلام الله عليهم فاشهدوا لي وإن لم يكن فيه ذكره فلا تشهدوا لي، ثم قرأ عليه السلام السفر الثالث حتى إذا بلغ ذكر النبي صلى الله عليه وآله وقف، ثم قال: يا نصراني إني أسألك بحق المسيح وأمه أتعلم أني عالم بالإنجيل ؟ !

قال: نعم، ثم تلا علينا ذكر محمد وأهل بيته وأمته، ثم قال: ما تقول يا نصراني هذا قول عيسى بن مريم ؟ ! فإن كذبت ما ينطق به الإنجيل فقد كذبت عيسى و موسى عليهما السلام، ومتى أنكرت هذا الذكر وجب عليك القتل لأنك تكون قد كفرت بربك ونبيك وبكتابك .

قال الجاثليق: لا أنكر ما قد بان لي في الإنجيل وإني لمقر به، قال الرضا عليه السلام: اشهدوا على إقراره. ثم قال: يا جاثليق سل عما بدا لك)[٣٨].

من الملاحظ ان الامام الرضا عليه السلام قد اشهد عليه الحضور حتى لايمكنه الفرار من الحجة التي قامت عليه وهذا من المع اسس الحوار ان يكون الحاضرين شهودا على المتحاورين ليكونوا عدة للغالب اذا ما كابر المغلوب، فينتقل نفع الحوار للمستمعين ان لم ينتفع منه المغلوب المكابر.

لقد كشفت لنا تلك المحاورات التي اجراها الامام الرضا عليه السلام مع اهل الاديان الاحاطة الكاملة للامام بتاريخ الاديان وما جرى فيها من التحريف والتزوير وقد بينه الامام لعلمائهم في تلك المحاورة لما سأله الجاثليق قائلاً:

(أخبرني عن حواري عيسى بن مريم كم كان عدتهم ؟ وعن علماء الإنجيل كم كانوا ؟

قال الرضا عليه السلام: على الخبير سقطت، أما الحواريون فكانوا اثني عشر رجلا، وكان أفضلهم وأعلمهم ألوقا وأما علماء النصارى فكانوا ثلاثة رجال: يوحنا الأكبر بأج، ويوحنا بقرقيسيا، ويوحنا الديلمي بزجان وعنده كان ذكر النبي صلى الله عليه وآله وذكر أهل بيته وأمته وهو الذي بشر أمة عيسى وبني إسرائيل به)[٣٩].

وقد اقر له علماء النصارى بانه عالم بالانجيل لما ظهر لهم فضله عليه السلام وذلك لما قال للجاثليق:

(ألا تخبرني عن الإنجيل الأول حين افتقدتموه عند من وجدتموه ومن وضع لكم هذا الإنجيل ؟

قال له: ما افتقدنا الإنجيل إلا يوما واحدا حتى وجدنا غضا طريا فأخرجه إلينا يوحنا ومتى .

فقال الرضا عليه السلام: ما أقل معرفتك بسر الإنجيل وعلمائه، فإن كان كما تزعم

فلم اختلفتم في الإنجيل إنما وقع الاختلاف في هذا الإنجيل الذي في أيديكم اليوم فلو كان على العهد الأول لم تختلفوا فيه، ولكني مفيدك علم ذلك، اعلم أنه لما افتقد الإنجيل الأول اجتمعت النصارى إلى علمائهم فقالوا لهم: قتل عيسى بن مريم عليه السلام وافتقدنا الإنجيل وأنتم العلماء فما عندكم ؟ فقال لهم ألوقا ومر قابوس: إن الإنجيل في صدورنا، ونحن نخرجه إليكم سفرا سفرا في كل أحد، فلا تحزنوا عليه ولا تخلوا الكنائس، فإنا سنتلوه عليكم في كل أحد سفرا سفرا حتى نجمعه لكم كله، فقعد ألوقا ومر قابوس ويوحنا ومتى ووضعوا لهم هذا الإنجيل بعد ما افتقدتم الإنجيل الأول، وإنما كان هؤلاء الأربعة تلاميذ التلاميذ الأولين، أعلمت ذلك ؟

قال الجاثليق: أما هذا فلم أعلمه وقد علمته الآن، وقد بان لي من فضل علمك بالإنجيل وسمعت أشياء مما علمته شهد قلبي أنها حق فاستزدت كثيرا من الفهم) [٤٠].

ان معرفة الامام بالكتب السابقة وما جرى عليها من التحريف من شروط الامامة فبعد الحوار مع اصحاب الديانات في البصرة واحتجاجه عليهم من غير ان يدفعوا حجته قال لهم :

(يا معشر الناس أليس قد أنصف من يحاج خصمه بملته وكتابه ونبيه وشريعته؟

قالوا بأجمعهم: نعم.

قال الرضا عليه السلام فاعلموا انه ليس بإمام بعد محمد إلا من قام بما قام به محمد حين يفضي الأمر إليه، ولا يصلح للإمامة إلا من حاج الأمم بالبراهين للإمامة.

فقال رأس الجالوت: وما هذا الدليل على الإمام؟

قال: ان يكون عالماً بالتوراة والإنجيل والزبور والقران الحكيم، فيحاج أهل التوراة بتوراتهم، وأهل الإنجيل بإنجيلهم، وأهل القران بقرانهم، وان يكون عالماً بجميع اللغات حتى لا يخفى عليه لسان واحد، فيحاج كل قوم بلغتهم)[٤١].

وكان الامام على عليه السلام يقول: والله لا يسئلني اهل التورية ولا اهل الانجيل ولا اهل الزبور والا اهل الفرقان الا فرقت بين اهل كل كتاب بحكم مافى كتابهم[٤٢] .

ان الحديث عن حوار الامام مع اهل الديانات يؤسس لنا منهجا قد نكون امس الحاجة اليه في هذا الزمان الذي اصبح الاختلاط والتبادل الفكري بين الديانات واقعا لا فرار منه، فينبغي على المتحاورين او الداعين الى هذا الحوار ان يراجعوا الاسس والاليات التي وضعها الائمة المعصومين عليهم السلام وما فسروا به ايات القران الكريم التي تتعلق بهذا الامر وان يراعوا نهج الشريعة التي ما تركت صغيراً ولا كبيراً الا وبينته وقد قال الامام علي عليه السلام لقاضيه في الاهواز: لا تجادل اهل الكتاب الا بالتي هي احسن: الكتاب والسنة، فبعد هذا الحديث ماذا يقول دعاة حوار الحضارات، ان مجادلة اهل الكتاب بما جاء في كتابنا وسنة نبينا لا غير، وينبغي طرح الثوابت الشرعية والعقائدية في سبيل هذا الحوار.

نسال الله بمنه وكريم فضله ان يوفقنا لطاعته ويجنبنا معصيته وصلى الله على محمد واله الطيبين الطاهرين والحمد لله رب العالمين اولا واخرا وظاهرا وباطنا.

* هوامش البحث *

(١)الكهف/٣٤

(٢)الكهف/٥

(٣)هود/٣٢

(٤) الأزهري، تهذيب اللغة، ٣٢٧/٥، ابن منظور، لسان العرب ٧٥١/١.

(٥) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ١١٧/٢.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، ٤٥٨/١.

(٧) ابن الأثير،مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، ط١، تحقيق: طاهر احمد الزاوي ومحمود محمد الطنطاوي، بيروت (المكتبة العلمية- ١٩٦٣)، ٤٥٨/١.

(٨) الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ/١١٤٣م)، أساس البلاغة، ط٢، مصر (دار الكتب- ١٩٧٢م)، ٢٠٥/١.

(٩) الألمعي، زاهر عوّاض، مناهج الجدال في القرآن الكريم، الرياض (مطابع الفرزدق ـ د. ت)، ص٢٥.

(١٠)العنكبوت/٤٦.

(١١)النحل/١٢٥.

(١٢) الكاشاني، المحجّة البيضاء:ج ١ ص ١٠٧.

(١٣) الطبرسي، مشكاة الانوار ص ١٣٥٦.

(١٤) المفيد، الاختصاص ص٢٤٧.

(١٥) الصدوق، عيون اخبار الرضا عليه السلام : ج٢ ص ٦٥.

(١٦) سورة ،غافر،آية: ٤.

(١٧) سورة، النور،آية:٣٧.

(١٨)الشيخ الصدوق ،التوحيد، ص ٤٢٨ – ٤٣٤.

(١٩)الشيخ الصدوق ،التوحيد، ص ٤٢٨ – ٤٣٤.

(٢٠)قطب الدين الراوندي ،الخرائج والجرائح :ج ١ ص ٣٤٠ – ٣٤٧.،الحر العاملي، اثبات الهداة: ١ / ٣٨٦ ح ١٠٤، و ج ٣ / ٥٣٠ ح ٥٦١، و ج ٦ / ١٢٩ ح ١٣٨ ،المجلسي، البحار: ٤٩ / ٧٣ ح ١. البحراني، مدينة المعاجز: ٥٠٥ ح ١٢٤، الطوسي، ثاقب المناقب: ١٥١ ،البياضي، الصراط المستقيم: ٧ / ١٩٥ ح ٥ .

(٢١)الشيخ الصدوق ،عيون أخبار الرضا عليه السلام : ج ١ ص ١٤٧، والتوحيد، ص ٤٢٨ – ٤٣٤. الشيخ الطبرسي، الاحتجاج: ج ٢ ص ٢٠٨.

(٢٢)البحراني، مدينة المعاجز: ٥٠٥ ح ١٢٤، الطوسي، ثاقب المناقب: ١٥١ ،البياضي، الصراط المستقيم: ٧ / ١٩٥ ح ٥.

(٢٣)الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام : ج ١ ص ١٤٧.

(٢٤) سورة آل عمران، آية:٦٤.



(٢٥) سورة آل عمران، آية: ١٩.
(٢٦)الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١ ص ١٤٧.
(٢٧)في بعض المصادر: السكينة.
(٢٨)الأعراف/١٥٧.
(٢٩)رأس الجالوت: اسم لصاحب الرئاسة الدينية اليهودية.
(٣٠)ذكر صاحب السيرة الحلبية أن الرسول هو (البارقليط)، و (صاحب المدرعة)، وأنه (راكب الجمل)، وكل ذلك في الإنجيل(السيرة الحلبية، ج ١، ص ٢٤٨)، و ذكر المسعودي أن (المانوية) تقول (بالفارقليط) الذي وعد به المسيح وهو (ماني) عندهم، وذكر أن ماني نفسه ذكر ذلك في كتابه (الجبلة) وفي كتابه المترجم (بالشابرقان) وفي كتاب سفر الأسفار وغيرها من كتبه، وذكر بعض الأخباريين أن الرسول هو (المنحمنا) في الإنجيل، و (المنحمنا) بالسريانية محمد. وهذه اللفظة وهي: (منحيم، مناحيم) في العبرية وهي من الصفات التي نعت بها العبرانيون المسيح، وهي (consolator) و (comforter) في اللغة الانكليزية، أي: المسلي المعزي: وذكر بعض الأخباريين أن الرسول هو (مشفح)، و (مشفح) كلمة آرامية من أصل (شفحا) وتعني (الحمد)، كما في هذه الجملة: (شفحا لاها) أي: (الحمد لله) (المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ١١٧، د. ربحي كمال، المعجم الحديث، عبري - عربي (حرف الميم). السيرة الحلبية، ج ١ ص ٢٤٨ النصيري، اهل البيت في الكتاب المقدس، ص٧١).
(٣١) وبهذه الاسماء الخمسة احتج عليه السلام في محاورته مع اهل الملل في البصرة، حين أقبل على جاثليق، وكان معروفا بالجدل والعلم والإنجيل فقال: يا جاثليق، هل تعرف لعيسى صحيفة فيها خمسة أسماء يعلقها في عنقه، إذا كان بالمغرب، فأراد المشرق فتحها، فأقسم على الله باسم واحد من الخمسة أن تنطوي له الأرض، فيصير من المغرب إلى المشرق ومن المشرق إلى المغرب في لحظة ؟ فقال الجاثليق: لا علم لي بها وأما الأسماء الخمسة فقد كانت معه بلا شك و يسأل الله بها، أو بواحد منها فيعطيه الله جميع ما يسأله. قال: الله أكبر إذ لم تنكر الأسماء ! فأما الصحيفة فلا يضر أقررت بها أو أنكرت اشهدوا على قوله .
(٣٢) الصدوق، علل الشرايع ١٣٦/١ ،جاء في تفسرها:. أما قوله عليه السلام: أنا اسمي في الانجيل (اليا) فهو علي بلسان العرب، وفي التوراة (بريء) قال: بريء من الشرك، و عند الكهنة (بويىء) هو من مكانا وبوأ غيره مكانا وهو الذي يبوء الحق منازله، و يبطل الباطل ويفسده، وفي الزبور (اري) وهو السبع الذي يدق العظم ويفرس اللحم وعند الهند (كبكر) قال: يقرؤون في كتب عندهم فيها ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وذكر فيها أن ناصره (كبكر) وهو الذي إذا أراد شيئا لج فيه ولم يفارقه حتى يبلغه، وعند الروم (بطريسا) قال: هو مختلس الارواح، وعن الفرس (حبتر) وهو البازي الذي يصطاد، و عند الترك (بثير)

قال: هو النمر الذي إذا وضع مخلبه في شيء هتكه، وعند الزنج (حيتـر) قال: هو الذي يقطع الاوصال، وعند الحبشة (بثريك) قال: هو المدمـر على كل شيء أتى عليه، وعند امي (حيدرة) قال: هو الحازم الـرأي الخبيـر النقاب النظار في دقائق الاشياء ،

(٣٣) عن جابر قال: سمعت سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب يحدث أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام بمكة قال: سمعت أبي عبدالله بن عمر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إن الله عزوجل أوحى إلي ليلة اسري بي: يا محمد من خلفت في الارض على امتك ؟ وهو أعلم بذلك قلت: يا رب أخي، قال: يا محمد علي بن أبي طالب ؟ قلت: نعم يا رب، قال: يا محمد إني اطلعت إلى الارض اطلاعة فاخترتك منها، فلا اذكر حتى تذكر معي، أنا المحمود وأنت محمد، ثم اطلعت إلى الارض اطلاعة اخرى فاخترت منها علي بن أبي طالب فجعلته وصيك، فأنت سيد الانبياء وعلي سيد الاوصياء، ثم اشتققت له اسما من أسمائي، فأنا الاعلى وهو علي، يا محمد إني خلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة من نور واحد، ثم عرضت ولايتهم على الملائكة فمن قبلها كان من المقربين، ومن جحدها كان من الكافرين، يا محمد لو أن عبدا من عبادي عبدني حتى ينقطع ثم لقيني جاحدا لولايتهم أدخلته ناري. ثم قال: يا محمد أتحب أن تراهم ؟ قلت: نعم قال: تقدم أمامك، فتقدمت أمامي وإذا علي بن أبي طالب والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والحجة القائم كأنه كوكب دري في وسطهم، فقلت: يا رب من هؤلاء ؟ فقال: هؤلاء الائمة وهذا القائم، يحل حلالي ويحرم حرامي وينتقم من أعدائي، يا محمد أحببه فإني احبه واحب من يحبه. قال جابر: فلما انصرف سالم من الكعبة تبعته فقلت: يا أبا عمر انشدك الله هل أخبرك أحد غير أبيك بهذه الاسماء ؟ قال: اللّهُمَّ اما الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله فلا، ولكني كنت مع أبي عند كعب الاحبار فسمعته يقول: إن الائمة بعد نبيها على عدد نقباء بني إسرائيل، واقبل علي بن أبي طالب فقال كعب: هذا المقفي أولهم وأحد عشر من ولده، وسماه كعب بأسمائهم في التوراة (تقوبيت قيذوا دبيرا مفسورا مسموعا دوموه مثبو هذار يثمو بطور نوقس قيدموا) .

وقال أبو عامر هشام الدستواني: لقيت يهوديا بالحيرة يقال له (عثوا ابن اسوا) وكان حبر اليهود وعالمهم، وسألته عن هذه الاسماء وتلوتها عليه، فقال لي، من أين عرفت هذه النعوت؟ قلت: هي أسماء، قال: ليست أسماء ولكنها نعوت لاقوام، وأوصاف بالعبرانية صحيحة، نجدها عندنا في التوراة، ولو سألت عنها غيري لعمي عن معرفتها أو تعامى، قلت: ولم ذلك؟ قال: أما العمى فللجهل بها، وأما التعامي لئلا تكون على دينه ظهيرا وبه خبيرا، وإنما أقررت لك بهذه النعوت لاني رجل من ولد هارون ابن عمران مؤمن بمحمد صلى الله عليه وآله،

أسر ذلك عن بطانتي من اليهود الذين لم أظهر لهم الاسلام، ولن اظهر بعدك لاحد حتى أموت، قلت: ولم ذاك ؟ قال: لاني أجد في كتب آبائي الماضين من ولد هارون ألا نؤمن بهذا النبي الذي اسمه محمد ظاهرا ونؤمن به باطنا حتى يظهر المهدي القائم من ولده، فمن أدركه منا فليؤمن به، وبه نعت الاخير من الاسماء، قلت: وبما نعت ؟ قال: نعت بأنه يظهر على الدين كله، ويخرج إليه المسيح فيدين به ويكون له صاحبا. قلت: فانعت لي هذه النعوت لاعلم علمها، قال: نعم فعه عني وصنه إلا عن أهله وموضعه إن شاء الله، أما (تقويت) فهو أول الاوصياء آخر الانبياء، وأما (قيذوا) فهو ثاني الاوصياء وأول العترة الاصفياء، وأما (دبيرا) فهو ثاني العترة وسيد الشهداء، وأما (مفسورا) فهو سيد من عبدالله من عباده، وأما (مسموعا) فهو وارث علم الاولين والآخرين، وأما (دوموه) فهو المدرة الناطق عن الله الصادق، وأما (مثبو) فهو خيرالمسجونين في سجن الظالمين، وأما (هذار) فهو المنخوع بحقه النازح الاوطان الممنوع، وأما (يثمو) فهو القصير العمر الطويل الاثر، وأما (بطور) فهو رابع اسمه وأما (نوقس) فهو سمي عمه، وأما (قيدموا) فهو المفقود من أبيه وامه الغائب بأمر الله وعلمه والقائم بحكمه . (مقتضب الاثر ٣٢)

و عن الحسن بن علي عليه السلام قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وساق الحديث الطويل إلى أن قال : قال اليهودي فأخبرني عن خمسة أشياء مكتوبات في التوراة وساقه إلى أن قال : فقال النبي صلى الله عليه وآله: أول ما في التوراة مكتوب: محمد رسول الله، وهي بالعبرانية طاب، ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية: ﴿**يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل**﴾ ، ﴿**ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد**﴾ وفي السطر الثاني اسم وصيي علي بن أبي طالب، وفي الثالث والرابع سبطي الحسن و الحسين، وفي السطر الخامس امهما فاطمة سيدة نساء العالمين، وفي التوراة اسم وصيي إلياء، واسم السبطين شبر وشبير وهما نورا فاطمة. قال اليهودي: صدقت يا محمد (الصدوق، امالي الصدوق ١١٥).

و عن أبي جعفر عليه السلام قال: اسم النبي صلى الله عليه وآله في توراة موسى الحاد وتأويله يحاد من حاد الله دينه قريبا كان أم بعيدا (المجلسي، بحار الانوار ١٣/٣٣٢).

(٣٤) الشيخ الصدوق ،عيون أخبار الرضا عليه السلام : ج ١ ص ١٤٧.

(٣٥) الهربذ :كالزبرج صاحب الرئاسة الدينية المجوسية، قال في أقرب الموارد: الهربذة قومة بيت النار للهند وهم البراهمة، وقيل: عظماء الهند، وقيل: علماؤهم، وقيل: خدم نار المجوس، الواحد (هربذ) فارسية .

(٣٦) الشيخ الصدوق ،عيون أخبار الرضا عليه السلام : ج ١ ص ١٤٧.

(٣٧) لاسيما وان المامون خيره بين قبول الحضور او رفضه :قال الحسن بن محمد النوفلي: فبينا نحن في حديث لنا عند أبي الحسن الرضا عليه السلام إذ دخل علينا ياسر الخادم وكان يتولى أمر أبي

الحسن عليه السلام فقال: يا سيدي إن أمير المؤمنين يقرئك السلام فيقول: فداك أخوك إنه اجتمع إلي أصحاب المقالات وأهل الأديان والمتكلمون من جميع الملل فرأيك في البكور علينا إن أحببت كلامهم وإن كرهت كلامهم فلا تتجشم

(٣٨) الشيخ الصدوق ،عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج ١ ص ١٤٧.

(٣٩) م.ن.

(٤٠) نفس المصدر والصفحة.

(٤١) الخرائج ج٤٩ ص٣٤١. الخرائج والجرائح - قطب الدين الراوندي - ج ١ - ص ٣٤٠ – ٣٤٧، ولذلك حين يخرج الامام المهدي سوف تكون هذه الحجة اكثر ظهورا

(٤٢) **بصائر الدرجات ص ١٥٣**

* مصادر البحث *

القران الكريم.

*- الازهري: ابو منصور محمد بن احمد

١- تهذيب اللغة، تحقيق: احمد بن عبد الحليم، مطبعة الدار المصرية للتأليف، مصر، د.ت.

*- الألمعي، زاهر عوّاض،

٢- مناهج الجدال في القرآن الكريم، الرياض (مطابع الفرزدق ـ د. ت

*- ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦هـ/ ١٢١٠م).

٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطاجيني، ط٤، مطبعة مؤسسة اسماعيليان (قم: ١٣٦٤ هـ).

*- البحراني، السيد هاشم بن سليمان البحراني (ت ١١٠٧هـ).

٤ – مدينة معاجز الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ودلائل الحجج على البشر ، تحقيق: الشيخ عزة الله المولائي، ٨ ج، ٨ مج، الطبعة الأولى، مؤسسة المعارف الإسلامية – قم المقدسة – ١٤١٣ هـ.

*ـ الحلبي، علي برهان الدين (ت١٠٤٤هـ ـــ ١٦٣٤م).

٥ ـ السيرة الحلبية في سيرة الامين المأمون، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩ .

*- الحر العاملي،محمد بن الحسن بن علي (ت١١٠٤هـ).

٦- إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات: تعليق وإشراف: أبو طالب تجليل التبريزي، ٣ ج، ٣ مج – المطبعة العلمية – قم المقدسة .



*- الراوندي، قطب الدين ابو الحسين سعيد بن هبة الله(٥٧٣هـ).

٧- الخرائج والجرائح، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي، ط، المطبعة العلمية (قم – ١٤٠٩هـ).

*- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م)،

٨- أساس البلاغة، ط٢، مصر (دار الكتب- ١٩٧٢م)،

*- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، (ت٣١٨هـ/ ٩٢٩م) .

٩- الآمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية مؤسسة البعثة، ط١، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، (طهران – ١٤١٧هـ) .

١٠ – التوحيد: للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، تصحيح وتعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الاسلامي – قم المشرفة .

١١ – علل الشرائع ، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية – النجف الأشرف – ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م. نشر وتصوير: مكتبة الداوري – قم المقدسة .

١٢ – عيون أخبار الرضا عليه السلام، تصحيح: السيد مهدي الحسيني اللاجوردي، ٢ ج، ١ مج، انتشارات جهان – طهران – ١٣٧٨ هـ).

١٣ – معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي – قم المقدسة – ١٣٦١ هـ ش .

*- الصفار، الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ (ت ٢٩٠ هـ).

١٤- بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام، تقديم وتعليق: حاج ميرزا محسن كوجه باغي، مؤسسة الأعلمي – طهران – ١٤٠٤ هـ .

*- الطريحي، الشيخ فخر الدين (ت ١٠٥٨ هـ/ ١٧٤٥ م).

٢٥- مجمع البحرين ،تحقيق سيد أحمد الحسيني،ط٢،د. مطبعة ،(طهران: ١٤٠٨ هـ).

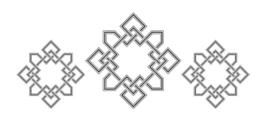
*- الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب (من علماء القرن السادس).

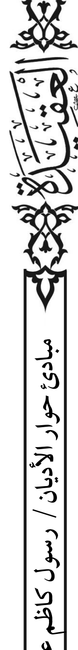
١٦ – الاحتجاج :، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري + الشيخ محمد هادي، بإشراف سماحة الشيخ جعفر السبحاني، ٢ ج، ٢ مج، الطبعة الأولى: انتشارات أسوة (التابعة لمنظمة الأوقاف والشؤون الخيرية) – إيران – ١٤١٣ هـ .

*- الطوسي: عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي (ابن حمزة).

١٧ – الثاقب في المناقب، تحقيق: نبيل رضا علوان، الطبعة الثانية – مؤسسة أنصاريان – قم المقدسة

- ١٤١٢ هـ.
*- الطبرسي: العالم الجليل ثقة الإسلام أبو الفضل علي الطبرسي، (ت أوائل القرن السابع الهجري).
١٨ - مشكاة الأنوار في غرر الأخبار ، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف - الطبعة الثانية - ١٣٨٥ هـ.
*- الكشي: أبو عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز .
١٩- معرفة أخبار الرجال، تحقيق: علي المحلاتي الحايري، مطبعة المصطفوية، بمبائي، بلات.
*- الكاشاني، المولى محسن الملقب بـ(الفيض الكاشاني) (ت ١٠٩١ هـ).
٢٠ - الوافي، ٢٤ ج، ٢٤ مج، تحقيق ونشر: مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام - إصفهان - الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
*- المفيد ، الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الملقب بالشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ).
٢١ - الاختصاص :، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية - قم المقدسة - ١٤١٣ هـ، نشر وتصوير: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد.
*- المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١ هـ) .
٢٢- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط٢ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
ــ المسعودي ابو الحسن علي بن الحسين بن علي (ت٣٤٦هــ ٩٥٧م) .
٢٣ ــ التنبيه والاشراف، دار ومكتبه الهلال، بيروت، ١٩٨١ .
*- ابن منظور: ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري ت٧١١هـ .
٢٤- لسان العرب، ط١، دار إحياء التراث، (بيروت: ١٤٠٥هـ) .







مناظرات الامام الرضا عليه السلام في الرد على اليهود والنصارى

د. الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي(*)

المقدمة

هذا البحث بعنوان (مناظرات الامام الرضا عليه السلام في الرد على اليهود والنصارى)، وسبب اختيارنا لهذا العنوان هو الكشف عن بعض النصوص القديمة التي ذكرها الامام عليه السلام لتكون عونا للباحث المتخصص في مقارنة الاديان التي فقدت او حرفت بعض النصوص في كتبها المقدسة في اثبات أدلة وحقوق لدين آخر، وكانت النصوص التي ذكرها الإمام مهمة جدا في إثبات حقيقة وأصالة الإسلام ونبيه صلى الله عليه وآله وإنه مبشر به من قبل اليهودية والمسيحية وتأتي أهمية هذه النصوص لقدمها إذ ان المناظرات الرسمية التي عقدتها الدولة العباسية في أواخر القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين، تعبر عن نصوص حقيقية يرويها التراث الإسلامي، وهي تحتاج الى جمع وإعداد ثم مقارنة مع ما موجود الآن من الاناجيل المتداولة او غير المتداولة كأنجيل برنابا مثلا، لأنه لازالت المؤلفات تبحث عن حقيقة هذه الاناجيل ككتاب (المسيح الحقيقي وحقيقة الاناجيل التقليدية) للوقا تيموثي جونسون، ترجمة : محمد الواكد، وهو من الدراسات

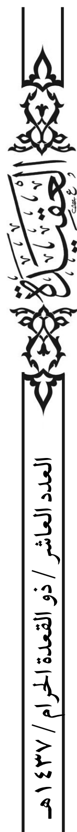
(*) جامعة الكوفة / كلية الفقه، قسم العقيدة والفكر الاسلامي.



المعاصرة، وكتاب (تطور الانجيل، دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الاناجيل) لاينوك باول ترجمة احمد ايبش، وكذلك دراسة الاستاذ سهيل زكار في كتابه (المحذوف من التوراة كاملا)، وفي تراثنا الاسلامي وردت نصوص من التوراة والانجيل قد لا توجد الآن ، فهي اما حذفت او حورت الى ألفاظ أُخر، وكانت دراسات العلامة البلاغي ﵀ في كتبه المهمة (الهدى الى دين المصطفى) ، و (الرحلة المدرسية) و (المسيح والاناجيل) .

وقد حققنا بعض ابحاثه في الرد على النصارى، وكذلك دراسة عبدالمجيد الشرفي في اطروحته للدكتوراه المعنونة بـ (الفكر الاسلامي في الرد على النصارى الى نهاية القرن الرابع / العاشر) ولكنه اقصى مناظرات الامام الرضا ﵇ واكتفى بالإشارة اليها فقط واحتج بعدم تمكنه من الاطلاع عليها واشار في هامش الطبعة الثانية للكتاب بقوله : (وقد عثرنا مؤخرا في عيون اخبار الرضا لابن بابويه (ت ٣٨١ هـ) على نماذج من هذه المجادلات . . ثم ذكر عبارة . . وكانت مجادلته المزعومة للجاثليق.. الخ)[١]، وهو إقصاء واضح للفكر الشيعي فان تراثه غني في الرد على الأديان الأُخر ومن نصوصهم المدونة آنذاك فالبحث التاريخي يكشف عن مثل هذه النصوص المهمة ومقارنتها مع ما موجود الآن.

قسم هذا البحث على تمهيد ومبحثين وخلاصة، تناول التمهيد أهمية الكشف عن التراث الاسلامي ومناظرته مع الآخر ولا سيما الخلاف الديني واسس النقد العلمي له، اما المبحث الاول : فيتناول رد الامام الرضا ﵇ على النصارى، والمبحث الثاني : رد الامام الرضا ﵇ على اليهود، ومن ثم الخلاصة وهي النتائج والتوصيات، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبيالمصطفى ﷺ واهل بيته الكرام .



تمهيد :

من التراث غير المفعل على المستوى الفكري والعلمي المناظرات والحوارات في فكر التراث الشيعي من اسس وتقويمات نقدية لواقع الاديان الأُخر ومن اهمها المناظرات الرسمية التي تولى قطبها الامام الرضا عليه السلام بحضور الجاثليق ورأس الجالوت ورؤساء الصابئة والهربذ الاكبر واصحاب زرداشت ونسطاس الرومي والمتكلمين من جميع الملل، وفي هذه المناظرات العلمية اعلن الامام عليه السلام استعداده لمناظرة اهل التوراة بتوراتهم واهل الانجيل بإنجيلهم واهل الزبور بزبورهم والصابئة بعبرانيتهم والهرابذة بفارسيتهم واهل الروم بروميتهم واصحاب المقالات بلغاتهم وحضر مجلس المناظرة مجموعة من بني هاشم وجماعة من الطالبيين ومنهم محمد بن جعفر وبحضور البلاط العباسي وعلى رأسهم المأمون[٢]، وقد جمعت هذه المناظرة جميع الملل كما اخبر الامام عليه السلام بذلك فقد جاء في النص الروائي : (انه اجمع الى اصحاب المقالات واهل الاديان والمتكلمون من جميع الملل)[٣]، وجاء وزير المأمون الفضل بن سهل الذي يجمع بين الوزارتين التنفيذية والتفويضية وأخبر الامام عليه السلام بما يروم فعله المأمون وشوقه الاكيد لهذه المناظرات فقال له : (جعلت فداك ان ابن عمك ينتظرك وقد اجتمع القوم)[٤]، ويمكن تحليل ونقد مثل هذه الدوافع لهذه الظاهرة الكبيرة من ان الدولة تقوم بنفسها رسميا لعقد مثل هذه المناظرات بحضور رئيس الدولة فلابد من أن تكون الدولة تهدف الى غاية او غايات قد تكون معروفة او مجهولة، وتعد هذه المناظرات ظاهرة انسانية كبيرة اذ وفرت الحوار العلمي وحرية التعبير عن النقد بل المجادلة وإثبات الهوية بكل احترام وهو ما يعبر عن عظمة الاسلام ونظريته الانسانية وفتح الحوار لكل الناس على مختلف معتقداتهم .

مناظرة المسيحية :

قدمنا المسيحية لاعتبارات منها انه حصل النقاش والمناظرة أولا معهم .

كانت ايضاحات الامام الرضا عليه السلام رصينة وواضحة تجاه المناظر وباختيار عميق في المصادر اليقينية عند الآخر بل امتازت بالروح العلمية الرائعة في اختيار الاسلوب المقنع اذ كان سؤال الجاثليق له : (ما تقول في نبوة عيسى وكتابه؟ هل تنكر منهما شيئا؟) اجابه الامام عليه السلام : (انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته واقرت به الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسوي لم يقر بنبوة محمد صلى اله عليه وآله وسلم وبكتابه ولم يبشر به امته)[٥]، وهنا يشير الامام اشارة واضحة الى وجود مثل هذه البشارة في الاناجيل المتداولة آنذاك فلو عقدنا مقارنة سنجد الامام عليه السلام كان يناظر بوجود مثل هذه النصوص آنذاك ولكن هل هي موجودة الآن مما يثبت حذف بعض النصوص إثر المناظرات تلك او غيرها؟ .

استدل الامام الرضا عليه السلام بيوحنا الديلمي وقوله : (انما المسيح اخبرني بدين محمد العربي وبشرني به انه يكون من بعده فبشرت به الحواريون فآمنوا به) [٦]، وقد اقر الجاثليق بهذا الكلام ولكنه ذكر انه لم يعرف متى يكون ذلك، ثم ان الامام عليه السلام استشهد بنسطاس الرومي ورأس الجالوت اليهودي ليقرؤوا له السفر الثالث من الانجيل، ولكن لم نعرف هذا النص في السفر الثالث ليمكن الرجوع اليه ومقارنته مع ما موجود الآن من نصوص الانجيل وبعد تلاوة السفر الثالث من الانجيل اقر الجاثليق وشهدوا على اقراره بمثل هذه النصوص، ومما يؤسف له لم تنقل مثل هذه النصوص وقد خلت الرواية منها .

وأوضح الامام الرضا عليه السلام في اجاباته عن عدد الحواريين وافضلهم فقال : (كانوا اثني عشر رجلا وكان اعلمهم وافضلهم الوقا) ، اما علماء النصارى فذكر ثلاثة : (يوحنا الاكبر بباخ، ويوحنا بقرقيسيا ويوحنا الديلمي برجاز)، ولغرض اثبات بشرية النبي عيسى عليه السلام ودفع الالوهية عن نفسه حاول الفصل بين عيسى في نظره وعيسى في نظرهم ومن اروع ما قال : (وما ننقم على عيساكم شيئا الا ضعفه وقلة صيامه وصلاته)[٧] ، فأجابه الجاثليق برد سريع وفيه قساوة قائلا:

(افسدت والله علمك وضعفت امرك وما كنت ظننت الا انك اعلى اهل الاسلام) فرد الامام عليه السلام : (وكيف ذلك) قال الجاثليق من قولك : (ان عيسى كان ضعيفا قليل الصيام قليل الصلاة وما افطر يوما قط ولا نام بليل قط وما زال صائم الدهر وقائم الليل، قال الرضا عليه السلام : فلمن كان يصوم ويصلي؟) فانقطع الجاثليق ثم بدأ الامام عليه السلام يعرض بعض الاسئلة عليه لنفي الربوبية فذكر مشابهة احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص عند اليسع وحزقيل عليهما السلام)[٨]، ومع هذا لا يقال لهما انهما من الارباب ثم ذكر الامام الرضا عليه السلام وقوع مثل هذه المعجزات للنبي محمد صلى الله عليه وآله ولكن لا يعتقد احد بربوبيته وكانت معاجزه اكثر ممن سبقه من الانبياء عليهم السلام .

لقد أشار الامام عليه السلام الى كتاب اشعيا عليه السلام [٩]، ثم نقل كلامه : (اني رأيت صورة راكب الحمار لابسا جلابيب النور ورأيت راكب البعير ضوءه مثل ضوء القمر فقالا : قد قال ذلك شعيا عليه السلام) [١٠]، ثم ان الامام نقل نصا آخر ولكنه من الانجيل وهو قول عيسى : (اني ذاهب الى ربكم وربي والبار قليطا، جاء هو الذي يشهد لي بالحق كما شهدت له وهو الذي يفسر لكم كل شيء وهو الذي يبدأ فضائح الامم وهو يكسر عمود الكفر، فقال الجاثليق: ما ذكرت شيئا من الانجيل الا ونحن مقرون به)[١١]، ثم اقر الجاثليق بثبات هذه النصوص عندهم، هذه النصوص التي ذكرها الامام الرضا عليه السلام هي في غاية الاهمية لتحقيب تطور كتابة الانجيل او معرفة النص القديم ومقارنته مع النص الذي ذكره الامام عليه السلام ويمكن ان تكون دراسة ابستيمولوجية للنصوص الاولى ومحاولة كشف النصوص القديمة ومدى مقاومتها الى يومنا هذا او حصول بعض الاضافات او الحذف لها نتيجة للتطورات والانقسامات التي حصلت في الكنيسة ويمكن الرد على التحريف الذي ذكره النص القرآني لمثل هذه الكتب المقدسة التي طبعت وترجمت بنسخ متعددة الا القرآن الكريم فهو المدونة الوحيدة في العالم التي وجدت مدونة منذ نزولها الى يومنا هذا وبنسخة واحدة فقط .

وذكر الشيخ البلاغي انه قد حصل تحريف في الفصل الحادي والعشرين من كتاب اشعياء في الوحي : (زوج فرسان راكب حمار وراكب جمل) فقد حول النص الجمع ازواج وركاب ثم نقل النص العبراني وعلق عليه[١٢] .

استشهد الامام بأسماء من اعلام المسيحية يوحنا الدليمي ولوقا ونسب اليه الفضل والعلم وهو نص مهم في التعرف على هؤلاء بنقد الامام الرضا عليه السلام وترجم العلامة البلاغي للوقا واحوال التلاميذ الاثني عشر ولكنه لم يلتفت الى نص الامام الرضا عليه السلام في ذكره لهؤلاء التلاميذ وتفضيل لوقا عليهم[١٣]، وهذا النص مهم جدا حتى عند المسيحية في تتبع ما جاء عن الفكر الاسلامي وتقويمه لرجالات الدين المسيحي، والحق ان نصوص المناظرات التي خاض غمارها الامام الرضا عليه السلام بالصورة الرسمية مع الديانات المختلفة لجديرة بقراءتها قراءة علمية ومعرفية خالصة وتتبع تلك النصوص ومعرفة نسب التفاوت بينها وبين ما وصل الينا اليوم من الفاظ ومفاهيم في ضبط النص الانجيلي.

ويشير الامام الرضا عليه السلام في مناظراته الى شيء خطير في تاريخ المسيحية بقوله : (يا جاثليق الا تخبرني عن الانجيل الاول . . . ومن وضع لكم هذا الانجيل)[١٤]، فكان الجواب بان افتقاد الانجيل ليوم واحد ثم اخرجه يوحنا ومتى غضا طريا، فاستدل الامام لو كان كذلك لما اختلفتم فيه ووجد على نسخ متعددة وليس الاول الذي لا يمكن الاختلاف فيه، ثم شرح الامام تاريخ اظهار مثل هذه الاناجيل : (اعلم انه لما افتقد الانجيل الاول اجتمعت النصارى الى علمائهم، فقالوا لهم : قتل عيسى بن مريم عليه السلام وافتقدنا الانجيل وانتم العلماء فما عندكم؟ فقال لهم الوقا ومرقابوس ان الانجيل في صدورنا ونحن نخرجه اليكم سفرا سفرا في كل احد فلا تحزنوا عليه ولا تخلوا الكنائس فإنا سنتلوه عليكم في كل احد سفرا سفرا حتى نجمعه كله فقعد الوقا ومرقابوس ويوحنا ومتى فوضعوا لكم هذا الانجيل بعد ما افتقدتم الانجيل الاول وانما كان هؤلاء الاربعة تلاميذ لتلاميذ

الاولين)[١٥]، وقد أيد الجاثليق هذا الكلام من دون اعتراض .

وقد بين العلامة البلاغي من ان الاربعة هم اثنان من تلاميذ المسيح الاثني عشر وهما متى ويوحنا واثنان من اتباع التلاميذ وهما مرقس ولوقا[١٦]، وكلام الامام الرضا عليه السلام يثبت ان يوحنا ومتى هم من الاتباع وليس من التلاميذ والنص يبين اسس ظهور النص المفتقد ولقد سمى بالانجيل بعد فقد الانجيل الاول وكلامهم في كل احد سفراً يدل على التباعد الزمني لكي يكتبوا ما حفظوا في الصدور ويخرجوه كل يوم احد من كل اسبوع .

وقد حاجج الامام الرضا عليه السلام الجاثليق بعد ما وثق نقلة النصوص التي قد تكون مفقودة اليوم ونقلة النصوص التي اوردها الامام عليه السلام عن طريق متى ولوقا ومرقابوس بعد اعتراف الجاثليق بشهادة هؤلاء وقوله : (جائزة هؤلاء علماء الانجيل وكلما شهدوا به فهو حق)[١٧].

نص متى :

النص الاول الذي نقله الامام عن متى هو : (ان المسيح هو ابن داود بن ابراهيم بن اسحق بن يعقوب بن يهوذا بن حضرون) [١٨]، وهذا الكلام موجود في الاصحاح الاول في كتاب نسب يسوع المسيح ابن داوود ابن ابراهيم وابراهيم ولد اسحق واسحق ولد يعقوب ويعقوب ولد يهوذا واخوته ويهوذا ولد فارص وزارح من ثامار وفارص ولد حصرون . . الخ) [١٩].

نص مرقابوس :

في عيسى عليه السلام من انه : (كلمة الله احلها في جسد الآدمي فصارت انسانا.. الخ) [٢٠] .

نص لوقا :

جاء فيه: (ان عيسى بن مريم وامه كانا انسانين من لحم ودم فدخل فيهما الروح القدس ثم انك تقول من شهادة عيسى على نفسه حقا اقول لكم : يا معشر الحواريين انه لا يصعد الى السماء الا من نزل منها الا راكب البعير خاتم الانبياء فانه يصعد الى السماء وينزل[٢١].

وبعد ان جاء الامام بهذه النصوص واعترف بها الجاثليق ولكنه انكر ما قالوه في المسيح لوقا ومرقابوس ومتى من البشرية ونفي الالوهية او الإبنية .

كان منهج الامام الرضا عليه السلام انه يوصل الآخر الى الاجابة بعد ان يلزمه الحجة ويقارعه بالبرهان العقلي والنقلي كما أوصل الجاثليق الى قوله : (يا عالم المسلمين احب ان تعفيني من امر هؤلاء)[٢٢]، وهذا يدل الى ان المناظرة تكون بهذه الكيفية من البحث والاستيعاب لرد الآخر ردا علميا لا مناص منه من الاعتراف بالحق .

وفي مناظرة أخرى مع ابي قرة صاحب الجاثليق الذي قال بحضرة الامام الرضا عليه السلام : (فأنا نحن ادعينا ان عيسى روح الله وكلمته القاها فوافقنا على ذلك المسلمون، وادعى المسلمون ان محمدا نبيا فلم نتابعهم عليه وما اجمعنا عليه خير مما افترقنا فيه)، فأجابه الامام الرضا عليه السلام : (إنا آمنا بعيسى بن مريم عليه السلام روح الله وكلمته الذي كان يؤمن بمحمد صلى الله عليه وآله ويبشر به ويقر على نفسه انه عبد مربوب)[٢٣].

ان هذه المناظرات العلمية وبرعاية رسمية كانت مثالا رائعا على روحية الاسلام الانسانية من عدم إكراه الآخر على اعتناق الاسلام ومعبرة تماما عن اخلاقية المناظرة العلمية والبحث المعرفي الخالص، ففيها لا نجد الامام عليه السلام يغلظ في الكلام والمناظرة تجاه الآخر .

ولم تكن هذه المناظرات رسمية كلها فقد عقدت مناظرات مشابهة لها في البصرة والكوفة كما في خراسان وبحضور المأمون ناقش فيها اليهودية والمسيحية واقروا له بالفضل والعلم واعترفوا بما نقله من نصوص عن التوراة والانجيل[٢٤].

مناظرة اليهودية:

ناظر الامام عليه السلام اليهود وعلى رأسهم رأس الجالوت وهو يقرأ له من اسفار التوراة اذ قرأ له : (اذا جاءت الامة الاخيرة اتباع راكب البعير يسبحون الرب جدا جدا تسبيحا جديدا في الكنائس الجدد فليفرغ بنو اسرائيل اليهم والى ملكهم لتطمئن قلوبهم فان بايديهم سيوفا ينتقمون بها من الامم الكافرة في أقطار الارض)[٢٥].

ثم نقل قول موسى عليه السلام الى بني اسرائيل : (انه سيأتيكم نبي من اخوانكم فبه فصدقوا ومنه فاسمعوا) [٢٦]، ثم استشهد بقول التوراة في اثبات نبوة النبي محمد صلى الله عليه وآله بما نصه : (جاء النور من قبل طور سيناء واضاء لنا من جبل ساعير واستعلن علينا من جبل فاران) [٢٧]، ونقل ايضا قول حبقوق النبي عليه السلام ما نصه : (وكتابكم ينطق به جاء الله تعالى بالتبيان من جبل فاران وامتلأت السموات من تسبيح احمد وامته يحمل خيله في البحر كما يحمل في البر يأتينا بكتاب جديد بعد خراب بيت المقدس) [٢٨]، ونقل قول داود عليه السلام : (اللّٰهُمَّ ابعث مقيم السنة بعد الفترة) [٢٩].

ورأس الجالوت هو كبيرهم وكان الحوار معه وقد نقل الامام قول حبقوق وله كتاب ظهر في السنوات الاخيرة قبل سقوط اورشليم في سنة ٥٨٦ ق.م[٣٠] وفيه ما تبقى من كلمات متفرقات عما ذكره الامام عليه السلام فقد جاء في قوله : (قد اقبل الله من ادوم وجاء القدوس من جبل فاران . . وامتلأت الارض من تسبيحه . . الخ) [٣١]، وفيه ما معنى كلام الامام في ظهور الاسلام في البر والبحر ولكنه مضاف اليه

ومتفرق بعض كلماته التي ذكرها الامام في بداية القرن الثالث الهجري وصدقها رأس الجالوت وما ذكره الامام يحتاج الى وقفة علمية وبحثية لاستكشافمدى التغيير الذي حصل في مدونات اليهود وكتبهم .

ومن الغريب نفي الكاتب عودة مهاوش الاردني الذي توصل الى نتيجة نفي كلام حبقوق عد كلامه من المذكرات الشخصية لرجل غير معروف ، لأنه لا يعرف عن حبقوق مكانه وتاريخ ولادته[٣٢]، وقد غفل عن اسمه في تراثنا الاسلامي واستدلال الامام الرضا عليه السلام بكلامه وقد قارنا بين الكلامين فان ما ذكره الامام يقرب بما موجود من كلامه اليوم وان حذف بعضه وهو دليل على حقيقة مثل هذا الكلام من هذا النبي كما جاء وصفه من قبل الامام عليه السلام بالنبوة جاء ايضا في الكتب المقدسة وصفه بالنبي حبقوق[٣٣] ، وذكره احمد شلبي انه من الانبياء المتأخرين وهم اشعيا وارميا وحزقيال وحبقوق وغيرهم[٣٤].

كان الامام يقرأ الاسفار التوراتية بشكل يثير التعجب لدى الحاضرين ومنهم اليهودي الذي ناظره الامام عليه السلام اذ ورد في النص الذي رواه الصدوق[٣٥].

وذكر الامام الرضا عليه السلام في معرض اثبات نبوة الرسول صلى الله عليه وآله من وصية موسى عليه السلام لنبي اسرائيل : (انه سيأتيكم نبي من اخوانكم فبه فصدقوا ومنه فاسمعوا) فهل تعلم ان لبني اسرائيل اخوة غير ولد اسماعيل ان كنت تعرف قرابة اسرائيل من اسماعيل والنسب الذي بينهما من قبل ابراهيم عليه السلام، وقد رد رأس الجالوت بأنّ هذا قول موسى لا ندفعه[٣٦].

ونقل عن رأس الجالوت قوله بحق الامام الرضا عليه السلام : (ما رأيت اقرأ للتوراة والانجيل والزبور منك، ولا رأيت احدا احسن بيانا وتفسيرا وفصاحة لهذه الكتب منك)[٣٧]، وهذا النص يشير اشارة واضحة وصريحة الى ان النظرية الاسلامية وقواعدها وقوانينها متمثلة بأهل هذا البيت الممتد الى الرسول صلى الله عليه وآله صاحب الرسالة الالهية الخاتمة.

الخلاصة والتوصيات

بعد هذه الجولة السريعة في هذا البحث توصلنا الى النتائج الآتية :

١- ان التراث الاسلامي ثر في فكره ويمكن الكشف عن جملة من الحقائق الفكرية بالتتبع .

٢- ان تتبع الحركة للأئمة عليهم السلام وبالأخص مناظراتهم يكشف عن حقائق مهمة جدا في الفكر الانساني .

ويمكن ان نلخص ذلك في نقطة مهمة جدا وهي اعداد دراسات مقارنة تصلح رسائل واطاريح في مناظرات الأئمة عليهم السلام مع كافة الملل والنحل ومقارنة ما ورد مع ما موجود فيكشف عن تاريخ تطور الافكار .



هوامش البحث

(١) الشرفي، الفكر الاسلامي في الرد على النصارى، (بيروت : دار المدار الاسلامي، ٢٠٠٧ م) ،ص ١٩٨.

(٢) الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، عيون اخبار الرضا عليه السلام، قدم له : محمد مهدي الخرسان، (النجف الاشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠ هـ) ، ج١، ص ١٢٦، الطبرسي، الاحتجاج، (النجف الاشرف، المطبعة المركزية، ١٣٥٠ هـ) ص٢٢٦ .

(٣) المصدر نفسه، ج١ ، ص ١٢٧ .

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٨ .

(٥) الصدوق، عيون اخبار، ج١ ، ص١٢٨ .

(٦) المصدر نفسه، ج١، ص ١٢٩ .

(٧) الصدوق، عيون اخبار، ج١ ، ص١٢٩ .

(٨) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٠ .

(٩) صاحب الاصحاحات المشهورة في العهد القديمة، للمزيد ينظر: اشعيا، ص ٩٩٢ – ١٠٧٢ ، وله ٦٦ اصحاحا .

(١٠) الصدوق، عيون، ج١ ، ص ١٣٢ .

(١١) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٢، ولفظة البارقليطا قد وردت بعدة الفاظ منها اللفظ اليوناني بيركلوطوس الذي تم تعربيه فيرفلوط بمعنياحمد او محمد كما يدعيه النصارى ويصححونه بيراكلي طوس ويعبرون عنه فارقليط كما عن التراجم المطبوعة في لندن سنة ١٨٢١ م وسنة ١٨٣١م وسنة ١٨٤١م ، وفي مطبوعة وليم واطس في لندن سنة ١٨٥٧ م على النسخة المطبوعة في روميه سنة ١٦٦٤ م، وفي الترجمة العبرانية للأصل اليوناني المطبوعة سنة ١٩٠١م، وفي انجيل برنابا يصرح باسمه الشريف ولكن هذا الانجيل قد حرمه البابا جلاسيوس الاول الذي نال البابويه سنة ٤٩٢ م او جلاسيوس الثاني سنة ١١١٨ م، للمزيد ينظر : البلاغي، الرحلة المدرسية، ص ٢٥٨ .

(١٢) للمزيد ينظر: البلاغي، الرحلة المدرسية من موسوعة العلامة البلاغي، ج٥، ص ٩٠ .

(١٣) للمزيد ينظر: المرجع نفسه، ج٥، ص١٤٤ .

(١٤) الصدوق، عيون، ج١، ص١٣٢ .

(١٥) المرجع نفسه .

(١٦) البلاغي، الرحلة المدرسية (الموسوعة) ، ج٥، ص ١٣٨ .

(١٧) الصدوق، عيون، ج١، ص ١٣٣ .

(١٨) الصدوق، عيون، ج١، ص ١٣٣ .

(١٩) باول، انيوك، تطور الانجيل المسيح ابن الله ام ملك من نسل داوود؟ دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الاناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، ترجمة ودراسة، احمد ايبش، (دمشق : دار قتيبة، ١٤٢٤ هـ) ، ص٧٩، العهد الجديد، (بيروت : المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩ م) ص٦ .

(٢٠) الصدوق، عيون، ج١ ، ص ١٣٣ .

(٢١) المصدر نفسه .

(٢٢) الصدوق، عيون، ج١، ص١٣٣ .

(٢٣) العطاردي، عزيز الله، مسند الامام الرضا عليه السلام ، (بيروت: دار الصفوة، ١٤١٣ هـ)، ج٢، ص ٩٥ .

(٢٤) المرجع نفسه، ج٢ ، ص١٠١ .

(٢٥) الصدوق، عيون، ج١، ص ١٣١ .

(٢٦) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٤ .

(٢٧) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٤ .

(٢٨) المصدر نفسه، ج١، ص١٣٤ .

(٢٩) المصدر نفسه، ج١، ص ١٣٥ .

(٣٠) موقع اليكتروني Arabic bible ، وهو ما جاء في العهد القديم، دار الكتاب المقدس ١٩٨٠ م، ص١٣٢٩ .

(٣١) المرجع نفسه .

(٣٢) الاردني، عودة مهاوش، الكتاب المقدس تحت المجهر، (قم : الصدر، ١٤١٢ هـ) ، ص ٤٥ .

(٣٣) حبقوق : اسم عبري معناه يعانق او ربما اسم نبات حديقة نبي في يهوذا كان من سبط لاوي وسفر حبقوق هو الثامن في النبوات الصغيرة ويتكون من : ١- شكوى اولى ٢- شكوى ثانية ٣- صلاة تسبيح، للمزيد ينظر : الكساندر طمسن وابراهيم مطر، (بيروت : مكتبة المشغل، ١٩٨١ م) ، ص ٢٨٧ .

(٣٤) شلبي، احمد ، مقارنة الاديان، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٣ م) ، ص ٢٣١ .

(٣٥) الصدوق، عيون الاخبار، ص ١٣٠ .

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٣٤ .

(٣٧) العطاردي،المسند، ج١ ، ص٩٩ .



المصادر والمراجع

الاردني، عودة مهاوش .

١- الكتاب المقدس تحت المجهر، (قم، الصدر، ١٤١٢ هـ) .

البلاغي ، محمد جواد .

٢- الرحلة المدرسية ، موسوعة العلامة البلاغي، (قم : مركز العلوم والثقافة الاسلامية، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م) .

باول ، انيوك .

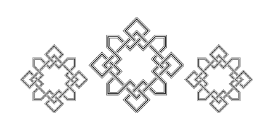
٣- تطور الانجيل المسيح ابن الله ام ملك من نسل داوود؟ دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الاناجيل تكشف مفاهيم مثيرة، تر : احمد ايبش، (دمشق : دار قتيبة، ١٤٢٤ هـ) .

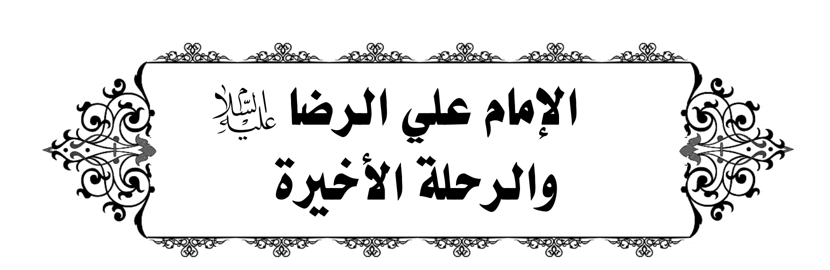
الشرقي ، عبد المجيد .

٤- الفكر الاسلامي في الرد على النصارى ، (بيروت : دار المدار الاسلامي، ٢٠٠٧ م) .

شلبي ، احمد .

٥- مقارنة الاديان، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٣ م) .
الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١ هـ) .
٦- عيون اخبار الرضا عليه السلام، قدم له : محمد مهدي الخرسان، (النجف الاشرف : المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠ هـ) .
الطبرسي ، ابو منصور احمد بن علي بن ابي طالب (ت ٦٢٠ هـ) .
٧- الاحتجاج، (النجف الاشرف : المطبعة المرتضوية، ١٣٥٠ هـ) .
العطاردي ، عزيز الله .
٨- مسند الامام الرضا عليه السلام ، (بيروت : دار الصفوة، ١٤١٣ هـ) .
قاموس الكتاب المقدس .
٩- مجمع الكنائس الشرقية، هيأة التحرير : بطرس عبد الملك وجون الكساندر طمس وابراهيم مطر ، (بيروت : مكتبة المشغل، ١٩٨١ م) .
موقع اليكتروني Arabic bibleوهو ما جاء في العهد القديم ، دار الكتاب المقدس، ١٩٨٠ م .





الإمام علي الرضا عليه السلام والرحلة الأخيرة

حيدر الجد

توالت الدراسات التاريخية التي اتخذت من حياة الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام مادة لبحوثها حتى أشبعت حياته الطاهرة وسيرته العطرة بحثاً وتنقيباً بين من كتب عنه عليه السلام ضمن موسوعات الأئمة الإثني عشر عليهم السلام، وبين من اتخذ من سيرته بحثا مستقلاً فاستطاع تسليط الضوء على مفاصل مهمة من حياته المباركة بحيث تمكن من إيجاد عدة تفسيرات للكثير من المواقف الغامضة والأمور المبهمة التي ألقت بظلالها على الكثير من الحقائق فلم تعد واضحة للعيان مما جعل هذه الدراسات فتحاً جديداً وانتصاراً باهراً لنظرية إعادة قراءة التاريخ على تفسير واستنتاج وتحريك النص التاريخي نحو إظهار الحقائق الكامنة داخل النص والتي تم تجميدها ردحاً من الزمن حينما كان النقل الحرفي والتقليدي هو السبيل الوحيد عند الكتاب والمؤرخين.

بناءً على ما تقدم فقد جاءت دراستنا مكملة لما بدأه الآخرون في البحث والتنقيب، فقد ركزنا في هذه الدراسة عن حركة الإمام الرضا باتجاه بغداد بصحبة الخليفة العباسي المأمون التي كانت آخر رحلة له عليه السلام، ولم يستطع إكمالها حيث انطلق من قصر الخلافة العباسية في مدينة مرو (عاصمة الخلافة)، ثم وصل سرخس وبعدها استشهد في طوس قبل أن يصل بغداد بمسافة طويلة جداً تتخللها عدة مدن.

أولاً: مرو منطلق الرحلة:

لكي نبدأ من محطة واضحة المعالم، لابد من أن ننطلق من أول نقطة انطلقت منها الرحلة حيث كان سيد الرحلة الخليفة العباسي يصحبه ولي عهده الإمام الرضا عليه السلام، والفضل بن سهل ذو الرياستين وزير وزراء المأمون وعم زوجته بوران بنت الحسن ابن سهل، وهنا لابدّ من التنويه عن أمر غاية في الأهمية وهو التفريق بين المكان الذي استشهد فيه الإمام الرضا والمكان الذي كان مقراً لعاصمة الحكم العباسي، فالإمام عليه السلام لم يستشهد في مرو عاصمة الدولة العباسية أيام المأمون، وإنما استشهد في طوس ولعل السبب الذي يجعل الناس يعتقدون بأن المرقد الطاهر الذي يتوسط مدينة مشهد الإيرانية اليوم هو ترادف كلمة خراسان لكلمة مشهد، فبعض المصادر التاريخية لم تركز كثيراً على أنّ مرو كانت عاصمة الخلافة العباسية بل تذكر عموماً أنّ خراسان كانت مركزاً للخلافة العباسية، ولتوضيح ذلك يجب أن نبين أن خراسان ليست مدينة او مقاطعة منذ العهود القديمة بل كانت إقليماً واسعاً يضم عدة حواضر ومدن مهمة خرجت الكثير من العلماء والمحدثين، وكانت المدن المهمة طوس، مرو الكبرى، مرو الصغرى، هرات، بلخ، سرخس، سمرقند، بخارى، وغير ذلك، فتبيّن أنّ خراسان الكبرى أصبحت اليوم مقسمةً بين إيران وأفغانستان وتركمانستان وأوزباكستان، وبما أن مرو تقع في أراضي جمهورية تركمانستان المستقلة عن الإتحاد السوفيتي اليوم، ضمن إقليم ماري (Mary)، فهذا يعني إن إقامة الإمام الرضا عليه السلام لم تكن في مشهد - موضع قبر الإمام الرضا عليه السلام الآن- بل في عاصمة الدولة العباسية – مرو-، على أن مشهد هي جزء من خراسان الكبرى، وكما سيأتي خلال البحث.

ينقل الرواة والمؤرخون على عاصمة الخلافة الإسلامية (مرو) تارة واخرى مرو الشاهجان، علماً أنّ هناك مرو أخرى تدعى بمرو الروذ وهي الصغرى أما مرو الشاهجان فهي مرو الكبرى التي كانت مركز العاصمة، فقد زار دعبل بن علي الخزاعي الشاعر المعروف الإمام الرضا عليه السلام في مرو الكبرى وألقى على مسامعه

الكريمة قصيدته التائية الشهيرة، وقد أصبحت مرو العاصمة المركزية للدولة الإسلامية بعد ان انتصر المأمون على أخيه الأمين الذي كان يلي أمر غرب البلاد ومركز حكمه في بغداد والمأمون يلي أمر شرق الدولة ومركز حكمه مرو كما رسم ذلك هارون الرشيد قبيل موته.

تعرف مرو الكبرى بمرو الشاهجان، والشاهجان لفظة فارسية معناها (روح الملك) سميت بذلك لجلالتها عندهم[١]، وقيل موضع رواح الملك في مستقر الملوك[٢]، بناها الاسكندر ذي القرنين وقد فتحها المسلمون سنة ٢٢ هـ[٣]، وأصبح الأحنف بن قيس والياً عليها [٤] ثم توالى الولاة على حكمها في العهدين الأموي والعباسي لغاية دخول المأمون إليها لتصبح أول عاصمة للدولة الإسلامية المترامية الأطرف خارج المحيط العربي، حيث كانت العواصم قبلها (المدينة، الكوفة، دمشق، بغداد) وبانتقال المأمون عادت بغداد عاصمة للدولة ثم ما لبثت حتى ظهرت سامراء مقراً جديداً للحكم العباسي.

حاولت جاهداً من خلال تتبعي للمصادر الحديثة التي تناولت جمهورية تركمانستان وآثارها فلم أجد فيما يخص آثارها ذكراً للقصور العباسية أو قصر المأمون فقد رغبت بتعيين قصر المأمون ليمكننا معرفة مقر إقامة الإمام الرضا عليه السلام حيث أقام عليه السلام بجانب قصر المأمون، ولكن دون جدوى، لحين ما وجدت في دائرة المعارف الإسلامية الشيعية النص الآتي (... وفي ظاهر باب درستكان من أبواب مرو قصر المأمون وفيه عاش أيام مقامه بمرو) [٥].

وقد ذكرها ابن الأثير في مقام تعريفه بشخص يلقب بالسنجاني، فقال: نسبة إلى باب سنجان وهي قرية على باب مرو يقال لها درستكان، وبها كان عسكر الإسلام أول ورودهم مرو[٦]، وقد ذكراها الطبري والحموي فأطلقا عليها (درسنكان) [٧] بتبديل التاء نوناً، والظاهر من كلام ابن الأثير أن عسكر الإسلام كان بها يؤيد ما تبنته دائرة المعارف الإسلامية من تعيين مقر الخلافة في مرو وبالذات في درسنكان أو درسنكان، وقد علق أحد المؤرخين واصفاً مدينة مرو على

مرور الأزمنة بقوله: (وهكذا تحولت مرو من عاصمة إقليم خراسان وعاصمة القسم الشرقي من الدولة الإسلامية الكبرى إلى عاصمة الدولة كلها إلى ما شاء الله من أحداث إلى بلدة مغمورة) [٨].

بقي شيء يجب أن ننوه عنه خلال متابعتنا بأن الإمام الرضا عليه السلام لم يغادر مرو منذ وروده إليها من المدينة المنورة وحتى خروجه منها مع المأمون عندما سار قاصداً بغداد. بدأت الرحلة في سنة ٢٠٢هـ كما يذكر المؤرخون ولم يعينوا اليوم ولا الشهر الذي خرج به المأمون من مرو، إلا أنه يمكن تخمين ذلك من خلال معرفة قيام العباسيين بخلع المأمون وتكليف إبراهيم بن المهدي بالخلافة في بغداد في محرم ٢٠٢ هـ كما ذكرت الروايات[٩]، ولما وصلت الأنباء للمأمون وبعد أخذ ورد ومشاورة اقترح عليه الإمام الرضا الذهاب إلى عاصمة ملك آبائه فاستحسن الفكرة وخرج المأمون أي في الفترة بين (النصف من محرم لغاية أواخر جمادى الآخرة) كان منطلق الرحلة.

خلال سنة ٢٠٢هـ، تزوج المأمون بوران بن الحسن ابن سهل، وزوّج أبنته أم حبيب للإمام الرضا، ثم زوّج أبنته أم الفضل محمد بن علي الإمام الجواد عليه السلام، وهي التي قامت بسم الإمام الجواد عليه السلام ببغداد، ولكن السؤال كيف تم تزويج الإمام الجواد عليه السلام من بنت المأمون؟ هل بعث بها المأمون إلى المدينة المنورة وتزوجها الإمام الجواد أو استقدم المأمون الإمام الجواد إلى مرو فزوجه ابنته، أو زوجها للإمام الجواد بعد مقتل أبيه عندما استقر ببغداد وبعث على الجواد فزوجه هناك ؟ الظاهر والله العالم إن زواج الإمام الجواد بأم الفضل تم في بغداد بعد استشهاد الإمام الرضا وانتقال المأمون إلى بغداد.

ثانياً: سرخس:

مدينة قديمة من نواحي خراسان كبيرة واسعة وهي بين نيسابور ومرو، في وسط الطريق بينهما وبين كل واحدة منها ست مراحل[١٠]. واليوم تقع ضمن

أراضي جمهورية إيران الإسلامية، وتقابلها سرخس أيضاً في الأراضي التركمانستانية.

ذكرت المصادر التاريخية إن بين مرو الشاهجان وسرخس ثلاثون فرسخاً[11]، أي ١٤٤,٨١كم، ولكن المصادر أغفلت متى دخل المأمون سرخس، وفيها وقعت حادثة مقتل الفضل بن سهل وزير المأمون أثر دخوله الحمام وهجوم ثلاثة رجال عليه بسيوفهم فقتلوه والظاهر أنّها كانت مكيدة من قبل المأمون للتخلص من سهل الذي كان يخفي عليه الأخبار ويتستر على ما يجري في بغداد من أمور خطيرة تؤثر على كيان الدولة الإسلامية ككل، وعندما علم المأمون بذلك أراد أن يتخلص في سرخس بالذات من الفضل ابن سهل ومن الإمام علي ابن موسى الرضا عليه السلام بحيلة دخول الحمام للتخلص من شؤمة ذلك اليوم ولكن الإمام أبى دخول الحمام فدخله الفضل وفيه قتل وقد أرخ الطبري الحادثة في الثاني من شعبان سنة ٢٠٢هـ [12].

بقي المأمون في سرخس بعد حادثة قتل سهل لغاية يوم الفطر سنة ٢٠٢هـ، حيث رحل نحو العراق في ذلك اليوم كما ذكر الطبري ذلك، أي بقي المأمون في سرخس مدة شهرين بعد مقتل الفضل بن سهل ثم ارتحل، والظاهر أنّ الطرق الوعرة والجبلية كانت تفرض على المسافرين أن يسلكوا طرقاً ملتوية ولو كانت المسافة بعيدة لتجنب الجبال العالية مما يجعل وقت التنقل بين الحواضر والمدن طويلاً.وهذا لا يمنع ملاحظة إن تاريخ خروج الركب من سرخس كان في الأول من شوال ٢٠٢ هـ ولغاية استشهاد الإمام في طوس في أواخر صفر سنة ٢٠٣ تبلغ حوالي سنة ونصف وهذا ينصرف إلى أمرين

الأول: أن يكون التاريخ خطأً أي أن استشهاد الإمام الرضا في طوس كان في أواخر صفر سنة ٢٠٢ هـ وليس سنة ٢٠٣هـ وهذا يمكن القبول به حيث تكون الفاصلة الزمنية حوالي أربعة أشهر، وهي مدة معقولة لكي يسير موكب المأمون من سرخس قاصداً طوس.

الثاني: أن يكون التاريخ صحيحاً وأنّ المأمون مكث فترة طويلة في سرخس يخطط كيف يتخلص من الإمام الرضا خصوصاً بعد فشل مؤامرة الحمام التي أراد بها أن يضرب عصفورين بحجر فيتخلص من الفضل والإمام الرضا في آن واحد، وكذلك أراد أن يصفي أمور الدولة ويؤمن طريق رحلته من سرخس إلى طوس، خصوصاً وإن الناس اتهمته في قتل الفضل ابن سهل على الرغم من قتله لقاتلي الفضل ومحاولة التملص من فعلته والتبرؤ أمام أهالي سرخس الذي ينتمي الفضل إلى إحدى أسرها المعروفة.

يعضد الرأي الثاني تغير المأمون على الإمام الرضا فقد ذكرت بعض الروايات أنّ المأمون سجن الإمام فعن أبي عبد السلام بن صالح الهروي قال: (جئت إلى باب الدار التي حُبس فيها الرضا بسرخس وقد قُيّد فاستأذنت عليه السجّان، فقال لا سبيل لك إليه) [١٣]، وهذا يدل على تغيّر المأمون على الإمام فبعد أن جعله ولياً لعهده بدأ الآن بمحاولاته للتخلص من الإمام وإبعاده عن مسرح الحياة السياسية وإلا بماذا نفسر وضع الإمام الرضا تحت الإقامة الجبرية وتقييده ومنع أقرب المقربين إليه؟ وهو أبي الصلت صاحبه وولي سره وأمره؟.

ثالثاً: طوس:

آخر محطة جمعت الإمام الرضا عليه السلام بالمأمون، وهي مدينة كبيرة بخراسان بينها وبين نيشابور ١٠ فراسخ تشتمل على بلدتين يقال لأحداهما الطابران وللأخرى نوقان ولهما اكثر من ألف قرية فتحت أيام عثمان بن عفان[١٤]، وسناباد قرية من قرى طوس بينها وبين مدينة طوس نحو ميل[١٥]، وقيل هي عن نوقان على دعوة، أي قدر سماع صوت الشخص[١٦].

استغل المأمون مرض الامام الرضا أثناء الطريق إذا أرهقه السفر وعناء الطريق، حيث تقول الرواية:(وفي طريق المأمون إلى العراق وقبل وصوله مدينة طوس بسبعة منازل على ما روى الصدوق في العيون عن ياسر الخادم اعتلّ أبو

الحسن الرضا عليه السلام وقال ياسر: إننا دخلنا طوس وقد اشتدت بالإمام العلة فبقينا في طوس أياماً، فكان المأمون يأتيه كل يوم مرتين[17]، واشتدت علته، وقد ذهب عدد من المؤرخين إلى أن أعراض السم كانت بادية ظاهرة على الإمام عليه السلام).

سنحت الفرصة حينها للمأمون لقتل الإمام الرضا عليه السلام والتخلص منه إذ وجد في مرض الإمام غاية ما كان يخطط له منذ فشل محاولة قتله في حمام سرخس مع الفضل بن سهل، حيث تمكن من القضاء على الإمام الرضا عن طريق السم الذي كان طريقاً سهلاً بحيث يجعل كثيراً من رجال الدولة وعامة الشعب مقتنعين بأن الإمام مات بفعل مرضه لا بفعل السم الذي سرى بجسده، فأخذ منه أي مأخذ وبذا فقد صفا الوضع للمأمون ووطد علاقته مع آل بيته من العباسيين الذي نقموا عليه وخلعوه ببغداد بعد أن علموا بإقدام المأمون على تعيين الإمام الرضا ولياً لعهده، وعليه سيدخل بغداد بكل ترحيب من العباسيين أنفسهم ومن أتباعهم والمستفيدين من خلافتهم للمسلمين.

لقد شهدت طوس وبالذات قرية سناباد نزول الإمام الرضا فيها مرتين، مرة أثناء طريقه إلى مرو قادماً من المدينة المنورة بعد إشخاصه إليها من قبل المأمون ومرة ثانية كانت الأخيرة حيث أصبحت مثواه الذي طالما ذكره وذكر غربته فيه وأجر من زاره بسناباد، كما ذكر عليه السلام دفنه و هارون الرشيد في موضع واحد.

تشير أغلب الروايات إلى أن الإمام الرضا نزل في بستان حميد بن قحطبة المتوفي في سنة ١٥٩هـ، خلال مروره في سناباد ذهاباً وإياباً، وهي التي أصبحت فيما بعد مرقده المبارك، وسوف نستعرض الروايات التي تذكر ذلك وكما يلي:

١- عن ياسر الخادم، لما نزل أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قصر حميد بن قحطبة نزع ثيابه وناولها حميدا فاحتملها وناولها جارية له لتغسلها، فما لبثت أن جاءت ومعها رقعة فناولتها حميداً وقالت: وجدتها في جيب أبي الحسن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليهما السلام، فقلت: جعلت فداك إن الجارية، وجدت رقعة في جيب قميصك، فما هي؟ قال يا حميد هذه عوذة لا نفارقها، فقلت

لو شرفتني بها فقال: هي عوذة من امسكها في جيبه كان مدفوعاً وكانت له حرزاً من الشيطان الرجيم ومن السلطان، ثم أملى على حميد العوذة وهي...) [١٨].

٢- عن أبي الصلت الهروي قال:(لما خرج علي بن موسى الرضا عليه السلام إلى المأمون ... فلما دخل سناباد ... دخل دار حميد بن قحطبة الطائي ودخل القبة التي فيها قبر هارون الرشيد ثم خط بيده على جانبه، ثم قال هذه تربتي وفيها ادفن وسيجعل الله هذا المكان مختلف شيعتي وأهل محبتي والله ما يزورني منهم زائر ولا يسلم علي منهم مسلم إلا وجب له غفران الله ورحمته بشفاعتنا أهل البيت، ثم استقبل القبلة فصلى ركعات ودعا بدعوات فلما فرغ سجد سجدة طال مكثه فيها فأحصيت له فيها خمسمائة تسبيحة ثم انصرف) [١٩].

٣- عن أبي الصلت الهروي، (قال بينا أنا واقف بين يدي أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، إذ قال لي: يا أبا الصلت ادخل هذه القبة التي فيها قبر هارون وائتني بتراب من أربعة جوانبها، قال: فمضيت فأتيت به، فلما مثلت بين يديه قال لي: ناولني هذا التراب وهو من عند الباب، فناولته فأخذه فشمه ثم رمى به، ثم قال سيحفر لي هيهنا، فتظهر صخرة لو جمع عليها كل معول بخراسان لم يتهيأ قلعها، ثم قال الذي عند الرجل والذي عند الرأس مثل ذلك، ثم قال: ناولني هذا التراب فهو من تربتي وهي من جهة القبلة) [٢٠].

من النصوص السابقة يمكن ان نستنتج ما يلي:

١- فيما يخص النص الأول وقد علمنا بموت حميد بن قحطبة الطائي سنة ١٥٨هـ وقيل سنة ١٥٩هـ [٢١] أي قبل قدوم الإمام الرضا بحوالي ٤٠ سنة إلى مرو، وهذا الأمر ينسف حادثة لقاء الإمام الرضا بحميد بن قحطبة الطائي، وكيف يمكن للإمام الرضا أن يتصرف مع حميد الطائي وكأنه أحد شيعته ومواليه وهو ربيب العباسيين والجندي الأول في نصرتهم ونصرة دولتهم؟، وهو الذي تلطخت يداه بجرائم إبادة جماعية، فقد قتل في ليلة واحدة ستين علوياً [٢٢] بأمر هارون الرشيد

بعد أن أفرغ منهم ثلاثة غرف، يخرج العلوي أثر العلوي فيذبحه ويرمي بجسده ورأسه في البئر حتى أتى على تمام الستين وكان تمامهم شيخاً كبيراً، ومن قبل باء حميد بغضب الله تعالى عندما أجهز على محمد ذي النفس الزكية بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط فاحتز رأسه بعد أن طعنه برمحه وأثخنه بالجراحات في واقعة أحجار الزيت[٢٣]، وغير هذا من الجرائم التي لم يسجلها التاريخ والتي أراد بها حميد هذا التقرب من خلفاء الجور العباسيين الذين سخروا وجندوا العديد من الرجال لتثبيت دعائم حكمهم. فهل بعد ما تقدم من سبب مقنع يجعل الإمام الرضا يملي على مسامع حميد بن قحطبة دعاءً لا يمليه إلا لخواص شيعته ممن عرفوا الحق وتبصروا الطريق؟!.

٢- فيما يخص النص الثاني فقد بين علم الإمام الرضا بأن هذا الموضع سيكون فيه مرقده المبارك، وأعلم نجيه وصاحب سره أبا الصلت بذلك، كما جاءت هنا نسبة البستان لحميد بن قحطبة أيضا، وهنا يجب أن نبين بأن هذه النسبة المطلقة لا صحة لها، نعم تملكها حميد بن قحطبة ولكن نقلت ملكيتها لحميد الطوسي وكما نعرض فيما يلي:

أ- إن هذه الدار أصلاً كانت ضيعةً لأحد ولاة الأمويين على خراسان ويدعى الجنيد بن عبد الرحمن المري، تولى إمارة خراسان سنة ١١١هـ، وبقي بها لغاية وفاته سنة ١١٦هـ[٢٤].

ب- بعد زوال ملك الأمويين وتولي العباسيين زمام الحكم في الدولة الإسلامية وجهوا ولاتهم إلى الأمصار الإسلامية،

بما أن المصادر تشير إلى أن الإمام الرضا عليه السلام قد دفن في دار حميد بن قحطبة فلا بأس بأن نلقي نظرة خاطفة على تاريخ هذه الأسرة ودورها في الأحداث.

في سنة ١٠٣ وفد جماعة من أهل خراسان إلى منطقة الحميمة[٢٥]، محل نزول بني العباس من أجل نصرتهم والدعوة إليهم في خراسان فالتقوا بـ(محمد بن علي بن عبد الله بن العباس) وبايعوه فأراد محمد هذا أن يجعل بيعته كبيعة رسول

اللهﷺ يوم العقبة، فاختار منهم اثنى عشر رجلاً للدعوة إليه في خراسان وكان بين هؤلاء الاثني عشر رجلاً يدعى زياد بن شبيب بن خالد بن معدان الطائي[٢٦] فأصبح نقيباً وتوثقت علاقته بمحمد بن علي فصار من أصحابه ومن المقربين إليه فاختار له اسما حركياً (قحطبة) وتفسيرها (هبط الحق) قلبت الكلمة فقالوا: قحطبة ومعنى قحطبة (يقال ضربه وطعنه فقحطبه إذا صرعه وبالسيف علاه)[٢٧]. وهذه التسمية لم يسم أحد بها من قبل[٢٨].

عاد قحطبة إلى خراسان مع أصحابه وهناك أخذت الدعوة لبني العباس تنتشر واختار النقباء الإثنا عشر سبعين رجلاً ممن يثقون بهم تم تسميتهم بالدعاة[٢٩].

كان من جملة الدعاة الذين اختارهم قحطبة ولديه حميد، الحسن وعبد الحميد بن ربعي بن خالد، ابن عم قحطبة.

ت- صحب قحطبة أبو مسلم الخراساني وناصره في إقامة الدولة العباسية بخراسان وقاد جيوش أبي مسلم وكان مظفراً في جميع وقائعه من خراسان إلى العراق وكان أبناؤه (حميد وحسن) وابن عمه (عبد الحميد بن ربعي الطائي) من جملة القادة الذين يعملون تحت إمرته.

ث- في سنة ١٣٢ هـأخذت جيوش بني العباس تتقدم نحو العراق بقيادة قحطبة الطائي إلى أن أصيب بجرح في إحدى المعارك مع جيش بني امية بقيادة ابن هبيرة، فسقط في نهر الفرات وغرق، فأصبح ابنه حميد قائداً للجيش واستطاع إلحاق الهزيمة بالجيش الأموي ومن مدينة قم توجه إلى الكوفة مع أخيه الحسن وابن عمه عبد الحميد الطائي واظهروا أبا العباس السفاح من مخبئه وبايعوه بالخلافة[٣٠]. وأصبحت خراسان والعراق تحت سيطرة العباسيين وبقيت الشام ومصر والحجاز فانتدب أبو العباس السفاح عمه عبد الله بن علي وواعده بأن يكون الخليفة من بعده وكان حميد بن قحطبة وابن عمه (عبد الحميد الطائي) من جملة القادة الذين كانوا معه.

في سنة ١٣٦ هتوفي أبو العباس السفاح وأعلن المنصور بأنه الخليفة بعد أخيه فدب الخلاف بينه وبين عمه (عبد الله بن علي) فبايع (حميد بن قحطبة وعبد الحميد الطائي) عبد الله بن علي على أنهم سمعوا أبا العباس يوصي بالخلافة لم يذهب لقتال الأمويين في الشام، فكان عبد الله بن علي قد تصدى لقتالهم[٣١]. فأرسل المنصور أبا مسلم الخراساني لقتال عمه عبد الله وطلب منه الحسن بن قحطبة بعد أن استدعاه من أرمينية أن يساند أبا مسلم، في حينها دب الخلاف في جيش عبد الله فالتحق حميد بن قحطبة بجيش أبي مسلم وكان عبد الله بن علي قد فتك بمن كان معه من أهل خراسان فقتل منهم ألفاً وقال له عبد الحميد الطائي: إن أردت أن يصفو لك الأمر فاقتل أهل خراسان وأبدأ بي) [٣٢]

وفي خبر آخر أن عبد الحميد هذا قد أقره عبد الله بن علي على دمشق ومعه أربعة آلاف، فثار عليه أهل دمشق وقتلوا الأمير أبا غانم عبد الحميد الطائي[٣٣]، وكلا الخبرين يدلان على أن عبد الحميد بن ربعي الطائي قد قتل في فتنة الشام بينما نجا حميد بن قحطبة والتحق بالمنصور وكان عبد الحميد الطائي قد خلف ولدين أحدهم يدعى (أحرم) أصبح فيما بعد قائداً عسكرياً ووالياً لهارون الرشيد على سجستان إلى توفي بها[٣٤]. والآخر يدعى (حميداً) والظاهر أن هذا الثاني كان في بطن أمه حين قتل أبيه فسمي حميداً ورباه (حميد بن قحطبة الطائي) للصلة التي كانت بينهم وللرفقة في القتال.

وعلى مر الأيام أخذت عائلة قحطبة بارتقاء المناصب الإدارية فضلاً عن القيادات العسكرية للجيوش وكانت لهم اليد الطولى في قمع الثورات وإرساء الاستقرار لحكومة بني العباس وفي ذلك سفكوا دماء كثيرة وكانت حصتهم أن أصبحوا ولاة الأمصار وقادة الجيوش فهذا (الحسن بن قحطبة) قد استخلفه المنصور سنة (١٣٦ه) على أرمينية، ثم استقدمه سنة (١٣٧ه) لمساعدة أبي مسلم الخراساني على قتال عبد الله بن علي، وسيره سنة (١٤٠ه) مع عبد الوهاب بن إبراهيم

الإمام في سبعين ألفاً إلى (ملطية) فكان للحسن فيها أثر عظيم، وغزا الصائفة سنة (١٨١هـ) في ثمانين ألفاً فأوغل في بلاد الروم وسمته الروم (التنين) وتوفي ببغداد سنة (١٨١هـ) [٣٥].

وأما عن حميد بن قحطبة فقد ولي مصر سنة (١٤٣هـ)، ثم أصبح أميراً على الجزيرة، ثم أرسله المنصور لقتال محمد ذو النفس الزكية في المدينة وباشر بنفسه قتل محمداً كما ذكرنا ثم، انتدبه المنصور لقتال إبراهيم أخي محمد ذي النفس الزكية، وقد سمي أحد الأحياء باسمه حين بنيت بغداد باسم (ربض حميد)[٣٦] وأرسله المنصور في سنة (١٢٥هـ) لغزو كابل ومن ثم ولاه في نفس السنة إقليم خراسان، وبقي عليها إلى أن توفي المنصور ثم أقره المهدي العباسي في منصبه إلى أن توفي وهو وال على خراسان. وكان له من الأولاد:

- عبد الله: أصبح والياً على خراسان بعد وفاة أبيه لبضعة أشهر[٣٧]، وكان من جملة القادة الذي قاتلوا مع الأمين ضد المأمون ثم انضموا إلى المأمون[٣٨].
- شبيب، كان قائداً لحرس المأمون وحاجبه[٣٩].

بعد هذه النظرة السريعة لتاريخ هذه العائلة نستطيع أن نقول أنها بذلت نفسها في تثبيت وإرساء حكم بني العباس ولم يعرف تاريخها سوى السيف وسفك الدماء وأنها من العوائل المقربة لخلفاء بني العباس[٤٠].

مما تقدم تبين ان هناك خلط بين شخصيتي حميد بن قحطبة الطائي وقريبه حميد بن أبي غانم الطائي لتشابه الأسماء ووجود هذه القرابة، مما جعل المؤرخون ينسبون ما قام به الأول للثاني وبالعكس، خصوصاً إذا علمنا ان هذه الضيعة كانت لحميد بن قحطبة قبل وفاته سنة ١٥٩هـ، بعد انهيار الحكم الأموي ثم أصبحت لحميد بن أبي غانم الطائي الطوسي، وقد مات بها الرشيد العباسي ودفن بها ولكن شهرة حميد بن قحطبة طغت على اسم الضيعة أكثر من غيره بالأخص على حميد الطوسي.

وخلاصة القول إن الإمام علي بن موسى الرضا قد توفي في سناباد في ضيعة حميد بن أبي غانم –عبد الحميد- الطوسي.

٣- فيما يخص النص الثالث، حدد الإمام الرضا أن قبره سيكون قبلة لقبر هارون الرشيد، بالرغم من محاولات المأمون الحثيثة ليكون والده متقدماً على قبر الإمام ولقد صدق دعبل بن علي حينما قال:

قبران في طوس خير الناس كلهم وقبر شرهم هـــذا مـــن العبر

ما ينفع الـرجس قرب الزكي وما على الزكي بقرب الرجس من ضرر

دفن المأمون الإمام الرضا في سناباد وواصل رحلته إلى بغداد ولكن عند مروره بجرجان اغتنم الفرصة فقتل محمد الديباج بن الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) ليتخلص من آخر خصومه وبذا دخل بغداد ممهداً لعهد جديد من التوادد والتقارب مع أهل بيته العباسيين.

*** هوامش البحث ***

(١) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ١١٣/٥.
(٢) السمعاني، الأنساب، ٢٦٥/٥.
(٣) العاملي، محسن، أعيان الشيعة، ٢٣٣/٦.
(٤) ابن كثير، البداية والنهاية، ١٤٣/٧.
(٥) الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ٢٣٤/١١
(٦) ابن الأثير، عز الدين، اللباب في تهذيب الأنساب، ١٤٥/٢.
(٧) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٢٦٣/٣، الطبري، محمد، تاريخ، ٥/٦.
(٨) الأمين، حسن، دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، ٢٣٥/١١.
(٩) الأمين، محسن، اعيان الشيعة، ١١٠/٥.
(١٠) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٢٠٨/٣.
(١١) المصدر السابق، ١١٢/٥.
(١٢) الطبرسي، الفضل، إعلام الورى بأعلام الهدى، ٧٩/٢.
(١٣) الصدوق، محمد، عيون أخبار الرضا، ١٩٧/١.

(١٤) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٤٩/٤.
(١٥) المصدر السابق، ٢٥٩/٣.
(١٦)الصدوق، محمد، عيون أخبار الرضا، ٢٨/٢.
(١٧) المصدر السابق، ٢٦٩/١.
(١٨) المصدر السابق، ١٤٨/١.
(١٩) المصدر السابق، ١٤٧/١.
(٢٠) المصدر السابق، ٢٧١/١.
(٢١) الزركلي، خير الدين، الأعلام، ٢٨٣/٢.
(٢٢) النمازي، علي، مستدرك علم رجال الحديث، ٢٨٨/٣.
(٢٣) الأصبهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبيين، ص١٨٢.
(٢٤) الطبري، محمد، تاريخ، ٥٢٦/٦، الزركلي، خير الدين، الأعلام، ١٤٠/٢.
(٢٥) تقع قرب عمان بالأردن، الحموي، ياقوت، معجم البلدان، ٣٠٧/٢٢
(٢٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢٩٧/٤٩، الزركلي، خير الدين، الأعلام، ١٩١/٥.
(٢٧) الزبيدي، محمد، تاج العروس، ٤٢٢/١، ابن منظور، محمد، لسان العرب، ٦٦٢/١.
(٢٨) السمعاني، الأنساب، ٤٩٨/٣.
(٢٩) مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص٢٢١.
(٣٠) المصدر السابق، ٢٢٣.
(٣١) الطبري، محمد، تاريخ، ١٢٣/٦.
(٣٢) الدينوري، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ١٦٩/٢.
(٣٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ٥٦/١٠.
(٣٤) ابن خياط، خليفة، تاريخ، ص٢٧٩.
(٣٥) الزركلي، خير الدين، الأعلام، ٢١١/٢، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤١٥/٧.
(٣٦) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ١٠٣/١.
(٣٧) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٥/ ٢٩٠.
(٣٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٥٦/١٠.
(٣٩) اليعقوبي، تاريخ، ٢/ ٤٧٠.
(٤٠) النجفي، سعد، اين دفن الإمام الرضا عليه السلام، مقالة في مجلة ينابيع، العدد (٢٣) ١٤٢٩هـ.

